

## Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre

Von Gerhard Müller, Münster i. W.

Willy Theiler zum 24. Oktober 1959

## I

Es ist anerkannt, daß die aristotelische Ethik sittliche Auffassungen und Wertungen des alten Griechentums in begriffliche Gestalt überführt, wie denn überhaupt Aristoteles, so sehr er auf Platons Schultern steht, im Gegensatz zu diesem in gewissen Grundzügen seiner Lehre die Summe vorplatonischen Griechentums zu ziehen scheint<sup>1</sup>. Platon ist es, der eine Kluft aufreißt zur geistigen Welt der Vergangenheit; durch den Radikalismus seiner Zweiweltenlehre und die Konsequenzen, die er aus ihr zieht, verneint er unerbittlich Kunst, Glauben, Poesie und Staat des alten Griechentums. Beharrliche Bemühungen, an denen es in der Philologie der letzten Jahrzehnte nicht fehlt, geschweige denn in einer Platon gewidmeten Schriftstellerei, dieses Faktum abzuschwächen oder wegzuinterpretieren, setzen sich zu dem, was die Texte lehren, in einen unverantwortbaren Gegensatz. Dagegen findet eine Betrachtungsweise, die Übergänge und Verbindungen nach rückwärts aufzuweisen sucht, in Aristoteles ihr gemäßestes und dankbarstes Objekt. Hat doch dieser selbst sein Denken geschichtlich verstanden und nicht leicht irgend etwas Wesentliches von dem, was vor ihm gedacht worden war, für gänzlich falsch erklären mögen. Ein wichtiger Teil der Aristoteleserklärung liegt somit für uns in der Frage, welche Elemente der synthetische Denker aus der platonischen und welche aus der vorplatonischen Philosophie in seinen Gedankenbau eingefügt hat. Unter diesem Gesichtspunkt soll hier die Lehre von der Eudaimonie des βίος θεωρητικός betrachtet werden. Es wäre sehr ungerecht zu leugnen, daß der Kommentar F. Dirlmeiers zur Nikomachischen Ethik (Berlin 1956), von dem alle weitere Arbeit auf diesem Felde ausgehen muß und wird, die Bezüge deutlich gesehen hat, welche die aristotelische Explikation der ethischen Tugenden mit der altgriechischen Moral verknüpfen, wenn auch die diesen Bezügen gewidmeten Darlegungen von der stets breiter angelegten Synkrisis des Aristotelischen und des Platonischen überflutet zu werden drohen<sup>2</sup>. Ganz vernachlässigt aber hat Dirlmeier zweifellos die Vorgänger des Aristoteles in der Hochschätzung der theoretischen Lebensform, so daß sich, wie mir scheint, gerade von der Bedeutung der höchsten ἀρετή in diesem Kommentar kein völlig richtiges Bild ergibt.

<sup>1</sup> Dazu vgl. O. Gigon, *Die Geschichtlichkeit der Philosophie bei Aristoteles*. Arch. di Filosofia 1954, 129–150.

<sup>2</sup> Zu ausschließliche Berücksichtigung des Platon moniert die Rezension von O. Gigon, DLZ 1958, 495f.



Das liegt wohl vor allem daran, daß W. Jaeger<sup>3</sup> seinerzeit die These aufgestellt und zu begründen gesucht hat: «Das Ideal des der Erkenntnis geweihten βίος ist erst eine Schöpfung Platons»; seine Ethik gipfle in der «Wahl des besten Lebens» unter mehreren möglichen Lebenstypen (βίοι). Diese These, die auch Dirlmeiers Interpretation zu bestimmen scheint, kann ebensowenig richtig sein wie der anschließende Versuch, unsere Nachrichten über den βίος älterer Denker wie etwa des Anaxagoras für geschichtlich unglaubwürdig zu erklären und auf Spiegelung platonisch-peripatetischer Bios-Ethik zu reduzieren. Denn uns liegen von Empedokles, Anaxagoras und Demokrit nicht etwa nur Anekdoten und legendäre Aussprüche vor wie im Falle des Pythagoras, sondern unbezweifelbare eigene Aussagen in wohlbekannten Fragmenten; und diese Fragmente enthalten in präzisen Formulierungen bereits den Kern dessen, was Aristoteles über die Seligkeit des θεωρητικὸς βίος zu sagen weiß.

Von großer Bedeutung ist für unsere Frage fr. 132 des Empedokles:

ὄλβιος, ὃς θεῶν πραπίδων ἐκτῆσατο πλοῦτον,  
 δειλός, ὃ σκοτόεσσα θεῶν πέρι δόξα μέμληεν.

Die Deutung ist längst gesichert: Es handelt sich um die Übertragung der Seligpreisung vom Teilnehmer der Mysterien<sup>4</sup> auf den philosophisch Wissenden. Die Metapher findet ihren Ausdruck in einer antithetisch gestalteten hieratischen Formel, die gewiß noch älter ist als die Mysterien. Sie hebt nicht, wie es nahe läge und an einer berühmten Euripidesstelle geschieht (fr. 910), vom Schauen kultischer Geheimnisse die wahre Sicht der Götter ab; nicht das Schauen ist hier das Tertium comparationis, sondern der Gewinn, den der Wissende hier wie der Eingeweihte dort erwirbt (ἐκτῆσατο πλοῦτον, cf. fr. 129, 2), und zwar der Wissende durch Anstrengung, ein «Sichaufrecken» des Geistes, wie es nicht hier, aber an verwandter Stelle (fr. 129, 4) heißt. Das Ergebnis der Anstrengung, der πλοῦτος, der das Prädikat ὄλβιος rechtfertigt, besteht in θεῖαι πραπίδες, d. h. der Geist wird seinem Gegenstand, den seligen Göttern, ähnlich. Das Prinzip der Erkenntnis von Gleichem durch Gleiches, das Empedokles anderwärts ausspricht (in fr. 109, überliefert von Aristoteles Met. 1000 b 5 als Beleg für γνώσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ, ebenso De an. 404 b 8), wird hier an einem sachlich entscheidenden Punkte wirksam und ist hervorgehoben auch durch die Stellung der Verse am Eingang der Behandlung der Götter und Kulte in den Καθαρμοί und nach dem Abschluß der unmittelbar vorhergehenden Schilderung des Schicksals des Empedokles selbst, der als einer der Eintagsmenschen, als ein φνῆγὰς θεόθεν (fr. 115, 13), über diese Erde geht. Er ist aber den seligen Göttern ähnlich (oder, nach fr. 112, 4f., gleich), wenn er, der «göttlichen Geist erworben» hat, «über sie eine gute Lehre verkünden» will (fr. 131, 4). Die Gottähnlichkeit solcher Wissenden hebt sich also von

<sup>3</sup> Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals, SB Berlin 1928, 392.

<sup>4</sup> Cf. E. Norden in seinem staunenswert reichen Buche *Agnostos Theos* 100<sup>1</sup> mit einer Sammlung von Stellen, zu der Euripides fr. 910 N.<sup>2</sup> hinzuzufügen ist, und der richtigen Beurteilung des Empedoklesfragmentes.



dem «finsternen Wähnen» der anderen so ab, wie die Hoffnung der Eingeweihten auf glückliche Unsterblichkeit von dem Lose der Nichteingeweihten, die zwar auch ein Leben nach dem Tode erwartet, aber ein elendes (*τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά* Sophocl. fr. 753 N.<sup>2</sup>). Die Eudaimonie der philosophischen Erfassung des Weltganzen kommt in der vorliegenden Metapher zum ersten Male zum Ausdruck – jedenfalls, soweit unsere fragmentarische Kenntnis reicht. Der Sache nach könnten Gedanken wie Metapher auch bei einem der Empedokles vorangehenden Denker auftreten. Die Metapher darf gleichsam als programmatisch gelten für den in der Welt singulären Trieb der Griechen (wenn wir von der Welt des Fernen Ostens absehen), unter Abkehr von überlieferten religiösen Vorstellungen eine Vernunfttheologie und damit eine rein rational begründete Geisteskultur aufzubauen<sup>5</sup>. Das höchste Glück, das bisher an der Huld der Götter oder an der Zugehörigkeit zu einem Kreise der Eingeweihten hing, bleibt in diesem von der Vernunft begründeten Weltsystem den Vorkämpfern der Vernunft vorbehalten. Sie sind nunmehr diejenigen, die «einen guten Daimon haben». Daß eine solche Eudaimonie sittliche Integrität impliziert, darf aus dem im Kampf gegen anthropomorphe Vorstellungen entwickelten und gereinigten Gottesbegriff (*φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος* fr. 134, 3), aus der Gottähnlichkeit und aus dem Gesamtsinn des Gedichtes *Καθαροί* erschlossen werden, das physische Heilung und ethische Besserung zugleich zu seinem Gegenstand macht. *θεῖαι πραπίδες* können nicht von Ungerechtigkeit erfüllt sein. Doch enthielt der vollständige Text in Fortsetzung unseres fr. 132 nach aller Wahrscheinlichkeit eine ausdrückliche Formulierung auch des ethischen Momentes der Eudaimonie.

Wenn das alles richtig ist, so finden sich wesentliche Charakteristika der von Aristoteles im *K* der Nikomachischen Ethik beschriebenen Eudaimonie schon bei Empedokles, nämlich der Aufschwung des denkenden Geistes zum höchsten, göttlichen Sein, darin die letzte Erfüllung des Menschseins, zusammenhängend mit der Verähnlichung des erkennenden Organs zu dem zu erkennenden Gegenstand. Diese Erfüllung erreichen nicht alle Menschen, mögen auch alle wesensmäßig dazu berufen sein. Diese Charakteristika können auch, unabhängig von der Besonderheit der jeweiligen Lehre, im Denken anderer Philosophen erscheinen und zuletzt sich

<sup>5</sup> Der Empedoklesverehrer Lukrez verwendet, um des Empedokles Verdienst zu preisen, eine verwandte Metapher (v. 1, 734–739), mit der er dann auch seine eigene Leistung charakterisiert (oder doch die des Epikur, die er nur in lichtvolle Verse bringen kann; v. 5, 110–112): heiliger und gewisser als die Orakel der Pythia sind die Bescheide, die die wahre Philosophie erteilt. Man wäre versucht, auch diese Metapher dem Empedokles selbst zuzumuten, selbst wenn nicht die Formulierung von fr. 15, 1 überliefert wäre: ein Wissender würde nicht aus dem Orakel seines Geistes solche Meinungen verkünden, wie Toren sie vertreten. Ich verstehe nicht, wieso Empedokles hier ironisch sprechen soll (so nach W. Kranz in der 6. Aufl. der VS, der das Verdienst hat, die Beziehung des *μαντεύσαιο* zu Lukrez und seinen wörtlichen Sinn zur Geltung gebracht zu haben gegenüber H. Diels, der es abschwächt zu «in seinen Sinnen träumen lassen»). – Grundsätzlich von gleicher Art sind die Metapher der «Insel der Seligen» bei Platon, freilich den Dualismus implizierend, und die der heiligen Festschau in Olympia, die als Kern einer geistreichen Novelle Heraclides Ponticus (Cic. *Tusc.* 5, 8–9) dem Pythagoras in den Mund legt, die also wohl ziemlich altes Traditionsgut ist.



mit dem aristotelischen Gottesbegriff der potenzlosen *Energeia*, des sich selbst denkenden Denkens, verknüpfen. Hier ist also zweifelsfrei ein vorplatonisches Element gegeben, das bei der Aristoteleserklärung in erster Linie zu berücksichtigen ist. Die sittliche Reinheit, die wir in die Auffassung des Empedokles von der Eudaimonie mit hineinnehmen durften, fehlt bei Aristoteles, weil das höchste Sein und seine Erkenntnis für ihn eine Sphäre oberhalb des Ethischen ausmachen. Diese ebenso von der vorplatonischen wie der platonischen Tradition abweichende Besonderheit muß für die Erklärung der einschlägigen Kapitel der Nikomachischen Ethik im Mittelpunkt stehen.

Wenn in der eben dargelegten Weise eine Verbindung von einem empedokleischen Gedanken zu Aristoteles geschlagen wird, so soll nicht verharmlost werden, wie weit Empedokles von der Geschlossenheit eines rationalen Weltbildes entfernt ist, die Aristoteles erreicht und mit seinem Gottesbegriff krönt. Empedokles' Weltbild ist noch halb mythisch; die Seelenwanderung und die Vorstellung einer gefallenen Seele, die Sühne leistet, sind zentral in ihm; ein religiös prophetischer Geist erfüllt viele der Aussagen des Empedokles, während eine rational und ethisch gereinigte Gottesvorstellung ohne notwendige Beziehung zum Wirken der großen Weltpotenzen *Philia* und *Neikos* zu bleiben scheint, die doch nach des Aristoteles durchaus nicht unberechtigter Interpretation so etwas wie Gut und Böse darstellen<sup>6</sup>. Die Wissenschaft, die Empedokles kennt und mit der er die Welt, wie sie ist, erklärt, in Fortführung einer Tradition der griechischen Medizin, bestimmt noch nicht ausschließlich und einheitlich das Weltbild.

In eine andere Welt und in ein fortgeschrittenes Stadium des Denkens treten wir ein, wenn wir von Empedokles zu Anaxagoras übergehen. Empedokles war Arzt; auch stand er, wie die Vita bei Diogenes Laertios § 66 ff. berichtet, im politischen Leben. Die Verbindung der Eudaimonie mit dem «reinen» Forschertum fehlt denn auch bei ihm. Sein Zeitgenosse Anaxagoras aus der entgegengesetzten Seite der griechischen Welt verkörpert ihm gegenüber den Typus des theoretischen Denkers, der seinem Mitmenschen als ein Sonderling erscheint (*ἄτοπος*), der, aristotelisch gesprochen (etwa EN 1141 b 3–6), die *σοφία* hat, die *φρόνησις* aber, jedenfalls für die Begriffe der Leute, nicht zu haben scheint.

Politik jedenfalls hat er nicht getrieben; es waren die aufklärerischen Tendenzen seines Philosophierens, die ihn den sehr konservativen Athenern verdächtig machten. Er scheint der erste im athenischen Leben kenntliche Philosoph; und so ist

<sup>6</sup> Zwischen dem naturwissenschaftlichen Denken der *Φυσικά* und der «Mystik» der *Καθαροί* sieht Wilamowitz (*Die Katharmoi des Empedokles*, SB Berlin 1929) einen Widerspruch, den er entwicklungsgeschichtlich erklären möchte: Von der eleatisch bestimmten Jugendphilosophie habe Empedokles eine Wandlung zu «mystischer» Religiosität durchgemacht. Aber nur von moderner Psychologie aus erscheinen die Gedanken der beiden Gedichte des Empedokles gegensätzlich. Für den sizilischen Arzt des 5. Jahrhunderts lag der Weg zur Naturerkenntnis und zur Besserung des Lebens gleich nahe und war gleich gerade. Übrigens kehrt die Wilamowitzsche Erklärungsweise in anderen Fällen, bei ihm wie bei anderen Interpreten seiner Generation, wieder. Auch etwa Jacobys Herodot-Analyse ist vom gleichen Typus.



es kein Wunder, wenn das fromme Athen seine Forschung (*ἵστορίη*) als etwas Frevelhaftes (*περισσόν*) mit größtem Mißtrauen aufnahm.

Die Hochschätzung der *θεωρία*, die dem Anaxagoras nachgesagt wird, so wenn Clemens von Alexandria (Strom. II 130) berichtet, man sage, er habe das Lebensziel schlechthin in der «Betrachtung und der daraus fließenden Freiheit» gesehen, mit W. Jaeger lediglich für einen historisch rückwärts gespiegelten Topos peripatetischer Theorie zu halten, verbietet<sup>7</sup> uns das vollgültige Zeugnis des *ποιητῆς φιλόσοφος* Euripides, der mit Anaxagoras befreundet war (fr. 910 N.): «Gesegnet, wer der Forschung Wissen gewann, weder ausgehend auf seiner Mitbürger Kränkung noch auf ungerechte Handlungen, sondern schauend der unsterblichen Wirklichkeit nicht alternde Ordnung, welches ihre Gestaltung sei und wie und auf welche Weise sie so sei. Solchen Menschen wohnt überhaupt niemals das Trachten bei nach schändlichen Taten»<sup>8</sup>. Die starke Betonung der dem *θεωρητικὸς βίος* eigenen sittlichen Integrität kann sehr wohl in der Handlung des Stückes motiviert sein, wohingegen sich eine aus der Handlung heraus in die Zeitgeschichte weisende Interpretation der beiden letzten Zeilen («wohl Protest gegen Anaxagoras' Verurteilung» Diels) grundsätzlich verbietet, so eng die Beziehung auf die im gleichzeitigen Athen aktuelle Diffamierung des Vertreters der *ἵστορίη* scheinen mag. Es gibt übrigens bei Euripides genug allgemeine, des unmittelbaren Bezugs auf die Handlungssituation bare Reflexionen. Doch verlockt der Gedanke an das Thema der Tragödie Antiope, in der bekanntlich Amphion als Vertreter der musischen Lebensform, aber damit zugleich auch der philosophisch betrachtenden<sup>9</sup>, einen Redeagon mit seinem praktisch gesinnten Bruder Zethos durchzuführen hat, zu dem Vorschlag, der noch nicht gemacht zu sein scheint (wenn ich nichts übersehen habe), das vorliegende Fragment diesem Stück zuzuweisen. Der naheliegende Vorschlag ist natürlich nicht strikt beweisbar. Die Anapäste mit dem Preis der *θεωρία* würden eine passende Reflexion im Munde des Chors (nach dem

<sup>7</sup> Schon ein so frühes Zeugnis wie *Eudem. Ethik* 1216 a 11, wo wir von Aristoteles selbst informiert werden, es heiße, Anaxagoras habe auf die Frage nach dem Sinn und Wert dieses Daseins geantwortet: «Betrachtung des Himmels und der Ordnung im ganzen Weltall» dürfte, selbst wenn es allein stünde, nicht einfach für unglaublich ausgegeben werden. Die oben angeführte gleichartige Nachricht bei Clemens Alex. geht also auf das 4. Jahrhundert zurück. Zu vergleichen ist auch *EN* 1179 a 13–14.

<sup>8</sup> Naucks *μελέδημα* in der letzten Zeile ist mit Recht allgemein akzeptiert worden. Denn das überlieferte *μελέτημα* würde sich mit dem anschaulichen Sinn von *προσίζει* nicht vertragen. – Ich finde auch Diels' (interrogativ zu verstehendes) *ἢ τε συνέστι* (Z. 6 statt *πῇ*) plausibel; man kann zwar sehr wohl *ὅπη καὶ ὅπως* verteidigen, aber keinesfalls *πῇ τε καὶ ὅπη*.

<sup>9</sup> Daß in diesem Stück an der *μουσική* die *σοφία* hängt, lehrt unzweideutig Cicero *De inv.* 1, 94, wo Amphions Rede als Beispiel erscheint, um einen häufigen Fehler in der Rhetorik zu belegen, weil sie nämlich *vituperata musica sapientiam laudat*, d. h. nicht über das vom Zuhörer erwartete Thema redet, sondern ein ganz anderes. Dieser tradierte Tadel konnte nur aus einer rhetorisch formalen Betrachtung erwachsen, die verkannte, daß in der Sache die beiden Themen gar nicht gegensätzlich sind. – Die sehr wenig praktisch-realistischen Gedanken dieser *μουσική* werden von Zethus als *κομπὰ σοφίσματα* bezeichnet (fr. 188, 5). Platon setzt im *Gorgias*, wo er den Euripidesagon für die Polemik des Sophisten gegen die Philosophie benutzt, für das Wort *σοφίσματα*, das nicht in des Kallikles Mund passen würde, ein: *εἴτε ληρήματα χεῖρ φάναι εἶναι εἴτε φλαρίας* (486c). In fr. 188, 2 ist aus Platons Text wohl *πραγμάτων* als original euripideisch zu übernehmen für die Korruptel *πολέμων*, die Valckenauer mit *πολεμίων* nicht geheilt hat.



Typus Medea 1081–1115) oder im Munde Amphions (nach dem Typus Hippolytos 176–197, wo freilich keine Hauptfigur des Stücks redet) darstellen können. Jedenfalls kann das *εὖ φρονεῖν*, das in der Antiope der Held Amphion nach fr. 199, 2 für sich beansprucht, von der in fr. 910 gepriesenen Gesinnung nicht weit entfernt sein. Die ungerechten Taten, die durch diese Gesinnung ausgeschlossen werden nach v. 3–4. 8–9, und gerade gegen die Mitbürger, sind die typischen Gefahren des *βίος πρακτικός* der politischen Aktivität. Wie es aber um die Zugehörigkeit des Fragmentes zur Antiope stehen mag, daß seine Gedanken anaxagoreisch sind, ist ganz unbezweifelbar. Hier wird das Befriedigende der philosophischen Überschau über das Weltganze und die ethische Reinheit als ein einheitliches Phänomen gefaßt. Wer sich erhebt zur Anschauung der ewigen Ordnung der Welt, der läßt eben dadurch die Sphäre vergänglicher Interessen, Machtkämpfe, Rechthaberei unter sich. Wir erinnern uns hier, daß Anaxagoras nach der oben zitierten Nachricht bei Clemens von der Freiheit gesprochen haben soll, die ihm durch die Betrachtung geschenkt werde. Diese Freiheit kann bedeuten die Loslösung von der Lebensmühe, aber auch von der Nichtigkeit und Bosheit des alltäglichen Menschendaseins. Sie kann aber auch einfach bedeuten, daß man etwas um seiner selbst willen tut, nicht um eines außerhalb liegenden Zwecks, sei er noch so wichtig. Das wäre dann der aristotelische Sinn von Freiheit; im Protrepticus des Jamblich werden Gedanken, die *δι' αὐτὰς αἰρεταί* sind, *ἐλεύθεραι* genannt, diejenigen, die es *δι' ἄλλα* sind, *δοῦλαι*. Da der Zusammenhang der Jamblichstelle (S. 34, 23–24 P.) aristotelisch ist, können diese Wendungen sehr wohl im aristotelischen Protrepticus gestanden haben. Im gleichen Text würde «die Lebensform, die wir schon jetzt eine freie nennen, das Denken und Betrachten» (S. 53, 7 P.), d. h. ohne die ideale Modellsituation der Insel der Seligen in Betracht zu ziehen, ohne weiteres als Gedanke des Anaxagoras eingeführt werden können; sie ist dort gut aristotelisch dem Banausentum entgegengesetzt, das immer nach dem Wozu fragt. Befreiung von der Lebensnot, der Macht der *τύχη*, ist in einer neuplatonisch gefärbten Stelle (S. 36, 17–18 P.) gemeint. In dieser Beziehung dachte Aristoteles, wie bekannt, realistischer als der platonische Dualismus, aber auch er rechnet mit einer geminderten Abhängigkeit von Bedürfnissen im *βίος θεωρητικός*. So mag auch dies Motiv in dem Ausspruch des Anaxagoras mitklingen. Was nun die Verähnlichung des betrachtenden Geistes zum ewigen Objekte angeht, so ist sie in dem Euripidesfragment nicht ausgesprochen. Aber vielleicht darf man ein anderes Euripidesfragment (1007) heranziehen: *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ θεός*, das auf den ersten Blick schon nach Anaxagoras aussieht. Auch heißt es in Jamblichs Protrepticus (S. 48, 16–18): «Der Geist ist unser Gott, ob nun Hermotimos oder Anaxagoras das sagte, und: das sterbliche Leben hat Anteil an einem gewissen Gott.» Der Gedanke dieser beiden Zeugnisse fügt sich offensichtlich in die anaxagoreische *νοῦς*-Lehre. Wenn man ihn verknüpfen darf mit einem Satz aus dem Anaxagorasfragment 12 (am Ende): «Jeder Geist ist ähnlich, der größere und der kleinere», so ist es vielleicht gar nicht so unmöglich, die Erkenntnis des Ähnlichen



durch das Ähnliche auch für Anaxagoras zu erschließen. Der Geist des Betrachters würde dann nach fr. 910 der ewigen kosmischen Ordnung ebenbürtig oder verwandt. – Der Struktur nach handelt es sich bei der Eudaimonie des Anaxagoras um den gleichen Sachverhalt, den wir bei Empedokles fanden, nur daß dem ionischen Wort *ιστορίη*, das Empedokles nicht kennt, das theoretische Forschertum entspricht, das er noch nicht in Reinheit vertritt. Wir sind hier also der aristotelischen Eudaimonie und der Weisheit, an der sie haftet, viel näher gekommen.

Es kann nicht verwundern, daß der Forscher Demokrit, der lieber eine einzige *αἰτιολογία* finden als das ganze Perserreich besitzen wollte (fr. 118), die gleiche Gesinnung wie Anaxagoras verrät. Daß er ihn gekannt, d. h. seine Schrift gelesen hat, dürfte aus der inneren Logik des wissenschaftlichen Weiterschreitens (cf. auch fr. 5) mit Sicherheit erschlossen werden, auch wenn uns nicht Sextus (cf. Anaxagoras fr. 21a) überlieferte, daß Demokrit den Anaxagoras wegen seines Prinzips: «Sichtbarwerden von nicht Offenbarem ist das Erscheinende» gelobt habe. Das Lob könnte er auch den Äußerungen des Anaxagoras über die Freude der *ιστορίη* gespendet haben, da er diese Freude teilt. Zwar die landläufigen Freuden der Menschen sind nach Demokrit genau so subjektiv und unverbindlich wie ihre Auffassung der Wirklichkeit; aber so wie es eine nicht subjektive, sondern gültige und verbindliche Erkenntnis der Dinge gibt, die atomistische, so gibt es auch eine nicht subjektive, sondern wahre und verbindliche Freude, nämlich diejenige, welche die Erkenntnis der wahren Struktur des Seins begleitet (fr. 69, fr. 189). Das Gültige hält Demokrit im Ethischen wie im Erkenntnistheoretischen dem Sensualismus des Protagoras entgegen<sup>10</sup>. Die wahre und anhaltende Heiterkeit des Geistes gewinnt man, «wenn man nicht am Vergänglichen seine Freude findet» (fr. 189). Aber eben die Bewegung der Atome ist ein unvergängliches Phänomen; und eine atomistische Erklärung der Wirklichkeit hebt die Freude an ihren unvergänglichen «Werken» (*ἔργα*, d. h. Bildungen) nicht auf, sondern begründet sie allererst. So darf man wohl das fr. 194 interpretieren: «Die großen Freuden erwachsen aus der Betrachtung der schönen unter den Dingen» (*ἔργα*). Dazu fügt sich fr. 207: «Nicht jegliche Lust, sondern diejenige über das Schöne muß man ergreifen.» Daß hier die Freude der Erkenntnis gemeint ist, bestätigt der Gedanke des fr. 37: «Wer die Güter der Seele ergreift, der ergreift die göttlichen, wer die des Körpers, die menschlichen»<sup>11</sup>. Gleichsinnig ist fr. 171: «Die Seligkeit wohnt nicht in Viehherden und auch nicht in Gold, sondern die Seele ist es, wo der beseligende Geist seine Wohnstätte hat»<sup>12</sup>. Der Daimon, der die Eudaimonie bringt,

<sup>10</sup> Cf. R. Philippson, *Hermes* 1924, 417.

<sup>11</sup> F. Dirlmeier im Kommentar zur *Nik. Ethik* 282 hält die Echtheitsfrage bei fr. 37, also offenbar bei allen «Demokrates»-Fragmenten nicht für geklärt. Ich glaube mit Diels an eine Korruptel Demokrates aus Demokritos. Die Schönheit und Bedeutung der Fragmente, die sich so sinnvoll zu einem Ganzen zusammenschließen, weisen auf einen ganz bedeutenden Geist hin und einen, der in der Wissenschaft selbst aktiv tätig war. Solche Aussprüche über das Glück des Erkennens schreibt niemand, der dies Glück nur vom Hörensagen kennt.

<sup>12</sup> Daß der Atomist hier nicht anders redet als ein Idealist, hat man oft gesagt. Auf die sachliche Berührung mit Platon weist schon Stobaeus II 7 hin, wo er das Demokritfragment



ist eben die Erkenntnis der höchsten der «göttlichen» Güter; wohnt ein anderer Daimon in der Seele, so herrscht *κακοδαίμωνία* (fr. 170). Glück und ethische Höhe sind hier wieder untrennbar voneinander. Wegen der Bedeutung von *διαλογιζεσθαι* ist es zweifelhaft, ob der Satz (fr. 112): «Göttlichen Geistes ist es, stets etwas Schönes mit sich zu erwägen» nicht eher auf die theoretische Betrachtung der Welt zielt, statt, wie Diels-Kranz wollen, auf das poetische Schaffen im *ἐνθουσιασμός* (fr. 18). – Versteht man den *θεῖος νοῦς* als den philosophischen Geist, so rührt das Fragment vielleicht an die Verwandtschaft des Erkenntnisorgans zum Erkenntnisobjekt insofern, als ja auch für Demokrit das zu betrachtende Weltphänomen *ἀθάνατον* heißen darf (*μη ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι* fr. 189). Diese Verwandtschaft ist offen ausgesprochen in fr. 56: «Das Schöne erkennen und machen zum Gegenstand ihres Interesses (*ζηλοῦσιν*) nur diejenigen, die gute Anlage dazu haben», worin liegt, daß der Geist dem Gegenstand gewachsen und entsprechend sein muß. Der Gegenstand, die *καλά*, müssen wie in fr. 194 die großen Objekte des Naturforschers sein, die Erde, die Himmelskörper usw.<sup>13</sup>

Von einer umfassenden *φρόνησις*, die er allegorisch Tritogeneia nannte, weil sie Denken, Reden und Handeln gleicherweise bestimmen solle, sprach Demokrit nach fr. 2. Die *σοφία*, die das Weltganze durchdringt, vermag das kleine Menschen geschick und seine Nöte in das Ganze einzuordnen. Als solche ist sie *ἄθαμβος* (fr. 216) und von höchstem Werte<sup>14</sup>. Die *ἄθαμβία* muß der höchsten Gemütsruhe verwandt oder ihre Voraussetzung sein. Das Glück reinen, wunschlosen Erkennens und Wissens eines unvergänglichen Seins ist offensichtlich in der Ethik Demokrits das Höchste, was einem Menschen erreichbar ist. Es ist ohne Gewaltsamkeit möglich, auch die ethische Reinheit mit diesem wunschlosen Erkennen in Verbindung zu bringen. In diesem Punkte bleibt die Differenz zu der aristotelischen Konzeption. Aber sonst liegt hier zweifelsfrei eine Lehre vor und ist in großer Eindringlichkeit formuliert, mit der Demokrit genau so wie Anaxagoras ein Vorläufer des Aristoteles ist.

Aus allem, was dargelegt wurde, erhellt, daß man die aristotelische Eudaimonie keinesfalls von Platon herleiten kann, ja daß die ethische Materie, um die es geht, in diesem Teile der aristotelischen Ethik nicht weniger als in der Lehre von den

---

und eine Parallele aus Platons *Timaeus* (90a) einführt. P. Natorp, über dessen ausgezeichnete Interpretation der Verwurzelung des erkennenden Geistes im Ewigen ich nirgends hinaus komme (*Die Ethica des Demokritos* [Marburg 1893]), führt mit Recht auch den Satz *Timaeus* 90c an: *ἐχοντά τε αὐτὸν εἰς κεκοσμημένον τὸν δαίμονα ξύνοικον ἐν αὐτῷ διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι*, wo Platon sich außer an Heraklits berühmtes Wort auch an Demokrit erinnert haben müsse.

<sup>13</sup> Der *λόγος*, der nach fr. 146 «selbst aus sich selbst die Freuden zieht», ist nach der Fundstelle Plutarch *De profectu in virt.* 81a nicht gerade die theoretische Erkenntnis, sondern die sittliche Einsicht. Es kann übrigens sehr wohl sein, daß Diels gegen Kranz recht hat, wenn er *τὸν λόγον* gar nicht zum Demokritizitat rechnet, sondern *αὐτόν* auf die Person des Menschen bezieht, der «aus sich selbst», und das heißt dann nicht aus seinen ethischen Fortschritten, sondern aus seinem Denken, im Gegensatz zu äußern Gütern, Freude schöpfe. Im Plutarchtext kann *τὸν λόγον* nicht gut die menschliche Vernunft bedeuten, sondern wohl eine moralische Lehre, einen Gedanken.

<sup>14</sup> Daß *τιμωιάτης οὖσα* nur Erklärung des *ἀξίη πάντων* von fremder Hand sei, ist eine plausible Vermutung von Gomperz und Wilamowitz.



ethischen Tugenden sogar vorwiegend aus vorplatonischer Tradition stammt. Den ungeheuren Faktor Platon, der dazwischentritt, wird niemand übersehen. Es sind die Grundformen des aristotelischen Systems, die aus der Auseinandersetzung mit dem Lehrer Platon, d. h. aus dem Widerspruch gegen ihn erwachsen sind. Man muß da wohl viel mehr, als die Philologie heute geneigt ist, mit *einer* ungeheuren, umfassenden Konzeption rechnen, in der jedes Glied das andere bedingt und trägt. Grundlegend ist die völlige Ablehnung des Dualismus, des transzendenten *εἶδος* und damit zusammenhängend der Unsterblichkeit der Seele. Sie hat zur notwendigen Folge, daß auch die Dreiteilung der Seele fallen muß. Es gibt nur *τὸ ἄλογον* und *τὸ λόγον ἔχον* als die beiden<sup>15</sup> Bereiche des Seelischen; im ersteren sind die sittlichen Tugenden verankert als Gewöhnungen an ein natürlich (*φύσει*) empfundenen Gutes; freilich solche «physische» Tugend kommt gar nicht ohne die Mitwirkung der Vernunft zu sich selbst. Diese mitwirkende Vernunft kann aber nur die sittliche sein, nicht die metaphysische, weil die im Natürlichen wurzelnde Ethik vom Metaphysischen gelöst sein muß (vgl. den gut aristotelischen Satz bei Jamblich Protr. S. 35, 22–24 P.). Ein sittlich guter Mensch muß so sein können, ohne Metaphysik zu treiben: hier macht sich die ungeheuere Macht des «Natürlichen» aus der altgriechischen Tradition geltend. Aristoteles ist also zu einer Unterteilung des *τὸ λόγον ἔχον* genötigt, die nicht weniger bedeutungsvoll und folgenreich ist als die Zweiteilung der Seele. Es werden *φρόνησις* und *νοῦς* geschieden, übrigens mit strenger Einhaltung der Terminologie<sup>16</sup>. Auf diese Weise wird die metaphysische Sphäre, das a priori (*τὸ οὐκ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*), zum Objekt des theoretischen Denkens. Objekt wie Organ (*νοῦς*) verlieren ihre normgebende Kraft, aber nicht ihre göttliche Würde (worin sich die platonische Ideenschau doch noch wirksam erweist). An dieser Stelle nun baut Aristoteles die von Anaxagoras und Demokrit, den Erforschern des Kosmos, übernommene

<sup>15</sup> Wie bekannt, gibt es in den *Nomoi* praktisch nur noch eine Zweiteilung. Im *Timaeus* aber ist die Zweiteilung insofern vorgebildet (69a–70a), als nur der Geist vom Demiurgen geschaffen wird, dagegen die beiden unteren Teile von Untergöttern; und sie sind mit dem Körper vergänglich, anders als in der *Politeia*. – Die für die aristotelische Ethik grundlegende Zweiteilung ist in den ethischen Schriften konsequent festgehalten. Ich kann F. Dirlmeier nicht zustimmen, wenn er (*Kommentar zur EN* 543–545) in der (angeblich) letzten ethischen Schrift die platonische Dreiteilung und «die ganze Seele» im platonischen Sinn finden will, wenigstens an einer Stelle. Das *ὁμογενεῖ ἐαντῷ* 1166 a 13 heißt: beim sittlich Guten (*σπουδαῖος*) gibt es nicht das Phänomen *στασιάζει ἢ ψυχῇ*, wie es 1166 b 19 beschrieben wird, sondern bei ihm sind alle Seelenzustände im Gange der Zeit einheitlich (z. B. gibt es keine Reue, keine entlarvte Lüge usw.); es geht so zu, wie 1166 a 4ff. geschildert; oder, mit der *EE* zu reden, die dasselbe sagt (1240 b 14ff.), er ist *εἰς καὶ ἀδιαιρέτος*, dagegen der *μοχθηρός* ist *οὐχ εἰς, ἀλλὰ πολλοί* (ebda. 16). Also bedeutet das *ὅσο ἢ πλείω EN* 1166 a 35, auf dem D. 545 insistiert, gar nicht Teile der Seele, sondern ihre getrennten Zustände, und das können viele sein oder immer ein einheitlicher. – Außerdem: Aristoteles würde, um die Dreiteilung anzudeuten, *τρία* gesagt haben.

<sup>16</sup> F. Dirlmeier sieht in *ὁ φρονεῖ EN* 1166 a 18 eine Durchbrechung der Terminologie und wieder ein Zeugnis für Platonismus. Aber dort ist von der Selbstliebe des sittlich guten Menschen die Rede, und da ist *φρόνησις* richtig und der Definition entsprechend. Allerdings müssen die schwierigen Zeilen, die folgen, textkritisch untersucht werden. *ὁ τοιοῦτος* 1166 a 23 muß notwendig = *σπουδαῖος* sein, weil sonst ein Widersinn herauskommt. Dann sind die beiden vorausgehenden Sätzchen (Z. 21–23) beiseite gesprochen wie eine Parenthese, oder sonst ist der Text überhaupt nicht in Ordnung.



*θεωρία* mitsamt ihrer *εὐδαιμονία* organisch ein, nicht ohne genötigt zu sein, einen wesentlichen Zug am Übernommenen zu streichen, daß nämlich die Betrachtung des Kosmos eine Quelle, ja die eigentliche Quelle der Sittlichkeit war. Obwohl auf der Seite der *φρόνησις* wie auf der Seite des *νοῦς* materialiter vorplatonische Tradition einströmt, ändert sich doch in der neuen Konstruktion des ehemaligen Platonschülers die Situation des Sittlichen sehr wesentlich. Die menschliche Sittlichkeit wird nun zu einer niederen Sphäre, in der die Bedürftigkeit zu Hause ist. Es war nicht des Aristoteles Meinung, daß ein ungerechter oder böser Mensch zur göttlichen Eudaimonie aufsteigen könnte, noch ehe er sich gewandelt und in den Besitz der menschlichen Eudaimonie gesetzt hätte. Das Niedere ist um des Höheren willen da, nach aristotelischer Stufenlehre; aber das Höhere verwirklicht sich nicht, ohne daß das Niedere vorher verwirklicht war. Diese niedere Stufe kann ihrerseits über die höhere nicht verfügen, «sondern sie sieht zu, daß sie wirklich wird; also um ihretwillen gibt sie Anordnungen, nicht ihr» (EN 1145 a 8–9). Wer also auf der niederen Stufe der bloß menschlichen *ἀρεταί* und *εὐδαιμονία* bleibt, der versäumt das Beste, was der an Leib und Seele sterbliche Mensch erreichen kann. Letztlich ist in der Physis also alles Menschliche nur dazu da, zu dieser höchsten Erfüllung hinzuführen, in der der Mensch so weit, wie es möglich ist, sein Menschsein hinter sich läßt. Hier ist das Erbe Platons handgreiflich deutlich, aber auch die Transformation: Bei Platon ist die *εὐδαιμονία* an die Unsterblichkeit der Seele geknüpft; die Seele wird ewiges transzendentes Sein schauen (dies nicht wörtlich ernstnehmen zu wollen, ist das *πρῶτον ψεύδος* mancher neuerer Platonerklärer); sie ist auch dann und in Ewigkeit beladen mit furchtbarer Verantwortung für ihr eigenes Tun. Dagegen hat der zur göttlichen Eudaimonie emporgestiegene Mensch der aristotelischen Welt, gewiß der Vergänglichkeit seiner individuellen Existenz<sup>17</sup>, aber erhoben über die Sphäre von Gut und Böse<sup>18</sup>, Anteil an einem Höchsten und Göttlichen, das ihn mit Verantwortung nicht belastet, ihn nicht «wie ein Geliebtes» sittlich bewegt (denn es gibt kein ethisches Analogon zur physischen Wirkung des unbewegten Bewegers), ihn nicht zu neuer Entscheidung aufruft oder befähigt, sondern ihn nur schauen und genießen läßt<sup>19</sup> wie die seligen Götter Homers; und hier kommt ein uraltes griechisches Motiv zur Erneuerung, das dann Epikur fortführen wird.

Die Überlegung des Prinzipiellen soll nicht zu einer Interpretation der Eudai-

<sup>17</sup> Auf die vollständige Lebensdauer kommt es an, ganz unplatonisch (EN 1177 b 25). Ein frühverstorbenen Philosoph war nicht *εὐδαιμον*.

<sup>18</sup> «Er bedarf solcher Dinge nur noch, um Mensch zu sein» (EN 1178 b 7), aufreizend formuliert mit defektivem Sinn von *ἀνθρωπείον*. Auch die theoretische Lebensform kann leider nicht ganz die Notdurft hinter sich lassen.

<sup>19</sup> «Dem Wissenden ist das Leben lustvoller als dem Suchenden» (EN 1177 a 26). Die gegenteilige Meinung Lessings hat christliche Voraussetzungen. Zudem ist sie vielleicht auch der Protest des seltenen Geistes gegen die ihn umgebende selbstzufriedene Aufklärung. Das naive antike Vertrauen auf die *δόγματα* der Vernunft konnte Lessing nicht mehr haben. (Anders urteilt Dirlmeier, *Komm.* 590; aber Aristoteles dachte über die *δόγματα* nicht anders als Epikur.) Übrigens sagt Aristoteles nicht, das Suchen mache gar keine Freude.



moniekapitel der Nikomachischen Ethik<sup>20</sup> überleiten. Doch sei eine Einzelfrage erörtert. Ist der Passus EN 1179 a 23–32 über die Theophilia, mit dem die Eudaimoniekapitel sicher nicht zufällig abschließen, wirklich auf die *ἐκτὸς εὐημερία* gerichtet, meint er, wie Dirlmeier (S. 596, 598 des Kommentars) versteht, der Betrachter des Göttlichen werde zum Lohne von den Göttern in jedem Falle mit äußeren Gütern versorgt werden? Sagt er nicht vielmehr: die Götter, d. h. die göttliche *Energeia* wird dem, der sich zu ihrer Erkenntnis hinaufringt, die Erfüllung seiner Eudaimonie nicht versagen? So lohnt das Göttliche die Bemühung seiner Verehrer. Der Wortlaut spricht für diese Auffassung; auch scheint mir deutlich, daß die Frage der äußeren Versorgung mit 1179 a 2 abgeschlossen ist. Die philosophische Umbildung der altgriechischen Theophilia muß doch nur auf den geistigen Sinn des göttlichen Lohnes hinauslaufen, nicht auf die banale Existenzsicherung. Nur dieser geistige Sinn rechtfertigt auch die Stellung am Abschluß<sup>21</sup>.

## II

Daß die Eudaimonie-Lehre der Nikomachischen Ethik nicht von Platon allein abzuleiten ist, schien sich mit einiger Evidenz zu ergeben. Was aber lehrte der Aristoteles des *Protrepticus* über die Eudaimonie und diejenige Philosophie, die von ihr begleitet ist? Hat er wirklich dort eine der platonischen noch nahe verwandte Auffassung vertreten, wie W. Jaeger in einem Kapitel seines «Aristoteles» zu zeigen versuchte? Diese Frage soll von uns im folgenden geprüft und sie wird verneint werden. Das Bild, das W. Jaeger entwarf, ist durch ein anderes zu ersetzen<sup>22</sup>.

In der Anrede an Themison, einen kleinen kyprischen Fürsten, sagte Aristoteles (fr. 50 R.), «es stünden niemandem mehr Mittel zu Gebote zum Philosophieren» als dem angeredeten Fürsten, «denn er habe den größten Wohlstand dafür aufzuwenden, auch genieße er Ansehen.» Das ist zunächst eine Huldigung an den ausländischen Adressaten der Schrift, nach den Begriffen der Zeit gewiß des Aristoteles nicht unwürdig; aber zugleich stecken darin grundsätzliche aristotelische Gedanken. Für welches bessere Ziel können äußere Mittel bevorzugter Menschen ver-

<sup>20</sup> Daß die Kapitel X 6–9 und das I. Buch einmal zusammen in einer Pragmatie über die Eudaimonie gestanden haben, ist eine glaubhafte Vermutung, die O. Gigon, DLZ 1958, 495, ausspricht.

<sup>21</sup> Wichtig ist die von Dirlmeier 589 angeschnittene Frage, bei ihm eine These, zu dem Verhältnis der *φιλαντία* zur Eudaimonie. Ich kann hier nicht meine Meinung begründen, daß die *φιλαντία* rein zur Sphäre der menschlichen Tugenden gehört, weswegen sie auch im Rahmen der Freundschaftslehre behandelt, in den Kapiteln X 6–9 aber nicht erwähnt wird. Darüber anderwärts.

<sup>22</sup> An kritischen Äußerungen zu Jaegers Konstruktion fehlt es nicht. Doch wird meist hinsichtlich des Platonismus im *Protrepticus* eine vermittelnde Haltung eingenommen, so auch in der zuletzt erschienenen Beurteilung aus der Feder eines hervorragenden Aristoteleskenners, I. Düring: *Problems in Aristotle's Protrepticus*, Eranos 1954, 139; dazu ders., *Aristotle in the Protr.* in *Autour d'Aristote*, Festschrift Mansion 81–97 (Louvain 1955). Da ich einen anderen Weg gehe und zunächst nur an der Eudaimonie interessiert bin, nehme ich mir die Freiheit, meine Gründe erst einmal zu entwickeln. Der Auseinandersetzung mit den zahlreichen förderlichen Beiträgen zur *Protrepticus*-Frage werde ich mich an anderer Stelle nicht entziehen.



wendet werden (*δαπανᾶν* fr. 52, S. 62, 11 R.) als für das εὖ ζῆν, wo doch schmäherlicherweise sonst alle nur am ζῆν interessiert sind? Auch das rein geistige Leben bedarf einer gewissen Versorgung (*χορηγία*, z. B. EN 1178 b 33–35). Es wird oft von Aristoteles betont, daß diese ἐκτὸς εὐημερία nur gering zu sein brauche. Nun gut, wer so viel davon hat wie Themison, sollte sich erst recht verpflichtet fühlen, ein wahrer Mensch zu werden. Daß es in den aristotelischen Worten um die äußere Versorgung geht, beweist die auf Zenon den Stoiker zurückgehende Anekdote, mit der zusammen sie überliefert werden: Krates der Kyniker liest die Schrift einem Schuster vor und fügt hinzu, er werde nächstens dem Schuster eine Mahnrede zur Philosophie widmen, da ein Mann, der bei seiner Schusterarbeit so angespannt der Vorlesung einer philosophischen Schrift lausche, offenkundig «mehr Mittel zum Philosophieren zur Verfügung hat als die, von denen Aristoteles schrieb». Das kynische Ideal der Bedürfnislosigkeit soll in dieser Anekdote der aristotelischen Auffassung von der Notwendigkeit der ἐκτὸς εὐημερία entgegengestellt werden. Man darf also nicht, wie W. Jaeger (S. 54) tut, aus den Worten des fr. 50 herauslesen: «Themison soll die Staatslehre der Akademie verwirklichen helfen», weil Platon «Reichtum und Macht als Werkzeuge der Idee für unentbehrlich hält»<sup>23</sup>.

Leider sind uns die Lebensdaten des Themison unbekannt, sonst könnten wir den Protrepticus, der an einen jungen Mann gerichtet war (fr. 51, S. 57, 19 R.), datieren. Ein anderes Indiz zu äußerer Datierung fehlt. Wir können uns also zunächst den Protrepticus zu jeder beliebigen Zeit neben den Lehrschriften verfaßt denken, und wir werden das tun, falls sich die Identität der philosophischen Auffassung mit derjenigen etwa der EN ergeben sollte. Aristoteles braucht sich nicht lediglich in seinen Anfängen der literarischen Gattung der Lehrschriften gewidmet zu haben. Jaegers Frühdatierung ist die Konsequenz, nicht die Voraussetzung seiner Absicht, im Protrepticus das Zeugnis einer platonischen Phase des aristotelischen Denkens zu finden. – Übrigens ist auch die Form der Schrift nicht gesichert; Jamblichs Verfahren der Benutzung läßt eine jede Form offen; die dialogische bleibt (gegen Jaeger S. 54ff.) möglich und wird vielleicht durch die erste Hälfte des fr. 52 R. nahegelegt, wo die Gegner des theoretischen Denkens

<sup>23</sup> Es ist richtig, daß (fr. 647 R.) nach Themistius Aristoteles dem Alexander schrieb, Philosophieren sei für den König nicht nur nicht erforderlich, sondern eher hinderlich; wohl aber sei es für ihn erforderlich, «wahrhaft Philosophierenden als belehrbarer Hörer zu begegnen». Das scheint ein Gegensatz zu dem Rat an Themison, freilich keiner, der ein Argument zugunsten einer platonisierenden Periode des Aristoteles liefert. Wir wissen nicht, welche aktuelle Situation, vielleicht des Konflikts, hinter dem Rat stand, den Aristoteles gab. Jaegers Vermutungen (272) sind nicht die einzig möglichen. Der θεωρητικὸς βίος konnte dem Alexander, der größere praktische Aufgaben als Themison hatte, nicht empfohlen werden. In jedem Falle braucht keine «Wandlung der Grundlagen des aristotelischen Denkens» (Jaeger 88) angenommen zu werden. Es ist auch durchaus nicht richtig (ebda. 87), daß die *Nikomachische Ethik* zugunsten der Empirie gegen eine frühe, platonische Anschauung des Aristoteles über den Primat des Wissens polemisiere. Am Ende des 10. Buches beklagt Aristoteles (1180 b 28ff.) das Nebeneinander reiner Praktiker der Politik und vergeblich dozierender Sophisten; er will das unentbehrliche sittliche Wissen und die unentbehrliche Empirie in einer Person vereinigt sehen. Das entspricht der praktischen φρόνησις der Individualethik.



ihre Gründe vortragen. Es muß nicht so sein, daß erst Ciceros Hortensius dem Thema eine dialogisierende Behandlung gab.

Aber gehen wir auf die sachliche Kernfrage zu. Welche Philosophie empfiehlt Aristoteles dem Themison, die *ἐνέργεια νοῦ*, wie die Metaphysik und die Nikomachische Ethik sie lehren, oder platonische «Ideenschau»? Es gibt hier nur ein Entweder-Oder, keinen gleitenden Übergang. Dann ist aber Kohärenz der Gedanken in dem einen oder in dem anderen Sinne zu fordern. Ein entscheidendes Kriterium scheint mir die Tugendscheidung; seiner Bedeutung entspricht die Wichtigkeit, die Jaegers Analyse dem Begriffe der *φρόνησις* beimißt, den der Aristoteles des Protrepticus in rein platonischem Sinne verwende. Wenn die Ideenlehre noch maßgebend ist, dann kann die Tugendscheidung keinen Platz haben. Wenn aber diese unzweideutig bezeugt ist, so können die Spuren der Ideenlehre, die Jaeger zu finden glaubte, nur scheinbar sein. Daß es so ist, scheint sich mir deutlich zu ergeben. Unzweideutig bezeugt ist die Tugendscheidung im c. 7 (S. 43, 5 P.). Es ist von der *ἐπιστήμη* als der *ἀρετή* des besten Seelenteils (*τοῦ κυριωτάτου τῶν ἐν ἡμῖν* ebda. Z. 2) die Rede, und es heißt von ihr: «Also ist Produkt von ihr keine der sogenannten Einzeltugenden», denn sie kann nicht *ποιητική* sein, weil sie dann nicht um ihrer selbst willen da wäre, sondern im Dienste eines anderen stünde, nämlich eines von ihr ablösbaren Produktes. Der Passus ist gedanklich reiner Aristoteles, wie übrigens das ganze Kapitel nach Jaegers treffendem Urteil (S. 65–72). Die Worte aber sind, einzelne Termini und Wendungen abgerechnet, sekundär. Was wir hier von der Hand des Jamblich lesen, verhält sich zu Aristoteles wie etwa ein Lehrbuch von heute, das, vielfach paraphrasierend, in Kant einführen will (und kein besonders gutes Lehrbuch), sich zu kantischem Text verhält. Wenn aber, wie nicht zu bezweifeln, der Protrepticus des Aristoteles zugrunde liegt, so ist durch diese Jamblichstelle für jenen die Tugendscheidung bewiesen<sup>24</sup>. Dann ist es schlechthin ausgeschlossen, daß im

<sup>24</sup> Eine Bestätigung liegt auch in der Tatsache, daß es von dem gesamten vernünftigen Teil der Seele (*ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον καὶ διάνοιαν* S. 41, 30 P.) heißt, daß wir «allein oder im höchsten Grade dieser Teil sind» (S. 42, 5 P.; cf. aber *EN* 1166 a 17, 1178 a 7 dasselbe von der theoretischen Vernunft) und seine Tugend die erstrebenswerteste sei. Die schwere sachliche Unrichtigkeit, daß *τὸ λόγον ἔχον καὶ διάνοιαν* schlechthin die Instanz sein soll, die befiehlt und zurückhält (S. 41, 31 P.), kommt auf das Konto Jamblichs, der hier die entscheidende Unterteilung von theoretischer und praktischer Vernunft vergißt; seine Vorlage hatte sie, weil ohne sie der Kontext nicht sinnvoll wäre. – Ein weiteres direktes Zeugnis für die Tugendscheidung findet sich in c. 7 (S. 41, 10–11), zwei ebensolche in c. 6. Zweifelsfrei ist, daß *τῆς ἀληθείας καὶ τῆς περὶ ψυχὴν ἀρετῆς ἔστιν ἐπιστήμη* (S. 39, 9) theoretische und praktische Erkenntnis trennt (deswegen *δυνατοὶ λαβεῖν αὐτάς* Z. 10, auf *ἐπιστήμης* zu beziehen). Da hier aber eine resümierende Formel vorliegt, die zurückgreift auf S. 38, 1–2, so ist auch dort (bei identischem *ἐπιστήμης δυνατοὶ λαβεῖν*) die gleiche Zweiteilung anzunehmen, also *περὶ τῶν δικαίων καὶ συμφερόντων* für eine Umschreibung des ethischen Gebietes zu erklären, dagegen *περὶ φύσεως τε καὶ τῆς ἄλλης ἀληθείας* für eine solche des theoretischen Gebietes (genau wie S. 55, 2 und in fr. 52, S. 59, 3 R. *τὴν περὶ φύσεως τε καὶ τῆς τοιαύτης ἀληθείας*); der abundierende Gebrauch von ἄλλος ist bekannt; mit kleiner Unebenheit hebt hier ἄλλος ab gegen *τῶν δικαίων καὶ συμφερόντων* (übrigens spricht Aristoteles selbst von der theoretischen Erkenntnis der Prinzipien als *ἀληθεύειν*, *EN* 1141 a 19). Jaeger (S. 86<sup>1</sup>) sieht eine Dreiteilung, die der akademischen Einteilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik entspreche; nur künstlich kann man sie im folgenden Beweisgang finden.



gleichen Text die platonische metaphysische *φρόνησις* vorkam, die zugleich theoretisch und praktisch ist und daher Normen des Handelns gibt. Das kann das theoretische Denken bei Aristoteles nicht – darin liegt ja, wie oben gezeigt, seine erhabene Ablösung vom praktischen Leben und seine Eudaimonie. Daraus folgt, daß Jamblichs Protrepticus, wenn er dem höchsten Denken eine normgebende Kraft zuschreibt, darin nicht auf Aristoteles basieren kann. Es darf getrost das Axiom aufgestellt werden: zwei unvereinbare Gedanken miteinander zu vermischen, ist Aristoteles in jeder Phase seines Denkens ebenso unfähig, wie Jamblich nach Ausweis seines Protrepticus dazu fähig ist.

Nach Ausweis seines Protrepticus: wo schreibt denn Jamblich dem höchsten Denken, das aristotelisch verstanden und formuliert wird, zugleich normgebende Kraft zu? Er tut es zweifelsfrei an mehreren Stellen, besonders aber im 10. Kapitel. Ich stelle die These auf, daß dieses Kapitel keinen aristotelischen Gedanken-gang wiedergibt, sondern eine neuplatonische Mischung von platonischen und aristotelischen Elementen. Ein sorgfältiges Studium der verschiedenen Behandlungen, die das schwierige Kapitel von ausgezeichneten Interpreten gefunden hat, ist auf dem Wege zur Begründung dieser These unvermeidbar.

Nachdem er am Ende von c. 9 zu dem Ergebnis gekommen ist, daß die *θεωρία*, auch ohne Nutzen für das menschliche Leben zu stiften, der höchste Wert ist, fährt Jamblich im neuen Kapitel fort: Aber die theoretische Wissenschaft bringt ja doch auch den höchsten Nutzen für die Praxis. Echte *τέχνη* bedarf der *φιλοσοφία*; Ärzte und Gymnasten werden erst trefflich durch Kenntnis (*ἐμπείρους* 54, 15 P.) *περὶ φύσεως*; um so mehr gilt das vom Gesetzgeber, weil er sich um die *ἀρετή* der Seelen und die *εὐδαιμονία* des Staates bemüht. Für dies Tun braucht er Werkzeuge, die am besten sind, wenn sie, wie etwa die besten Werkzeuge des Zimmermanns, Naturphänomenen, dem Lichtstrahl, den Wasserkreiseln usw., nachgebildet, also *ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας* abgeleitet werden. Unter diesen Werkzeugen des Gesetzgebers sind die wahrhaften Gesetze zu verstehen, die metaphysischen Normen (den «Maßen» der Physis, *ὅροι* S. 55, 1 P.) entsprechen. Man findet solche durch Philosophie, d. h. theoretische Seinserkenntnis (*γινώσκοντα τὴν ἀλήθειαν* S. 55, 7 P.). Gewiß genügt es für den Handwerker, wenn er seine Werkzeuge und Berechnungen sich statt nach der *φύσις* selbst gleich nach den Abbildern zweiten, dritten usw. Grades richten läßt, die letztlich doch auf die *φύσις* zurückgehen, ohne so weit abzuweichen, daß es für die Zwecke der handwerklichen Praxis schädlich würde, *ἐξ ἐμπειρίας* zu schöpfen (S. 55, 11). Dem Gesetzgeber aber, der Philosoph sein muß, ist eine solche *μίμησις* zweiten Grades verwehrt; die seinige muß «von dem Exakten selbst» (*ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν* S. 55, 13), das sein Denken «schaut», nicht von den Abbildern ausgehen. Würde sie Abbilder zu Normen nehmen, etwa die Verfassungen der Spartaner oder Kreter, so würde sie dem Baumeister gleichen, der unter Verzicht auf Werkzeuge schon bestehende Bauten einfach mit einer unerlaubten Empirie nachmachen würde. Denn jene Verfassungen sind nicht von Philosophen gemacht, können also nicht



für das Urbild, d. h. die *φύσις*, das Göttliche eintreten<sup>25</sup>. Wer aber, wie der philosophische Gesetzgeber, «Schönes, Unvergängliches und Festes» (S. 55, 22f.) schaffen will in seinen Gesetzen und Handlungen, muß «das Unvergängliche und Bleibende» (S. 56, 1) zum Vorbild nehmen, gleichsam einen ewigen Anker werfen an ewigem Halteplatz. So nützt die Theorie eines καὶ εὐατόν Lebenden doch der Lebenspraxis, so wie das an sich nur aufnehmende, nie hervorbringende Sehen doch für unsere Fortbewegung unentbehrlich bleibt. W. Jaeger erklärte diesen Gedankengang für rein platonisch. Aber wenn das richtig wäre, so bliebe völlig unerklärt, wie dieser Gedankengang neben rein aristotelisch Gedachtem, wie etwa c. 7 ist, unvermittelt stehen kann<sup>26</sup>. Die aristotelische Teleologie, der Energiea-Begriff, die reine Anschauung und andere Elemente führen Implikationen mit sich, die nicht in einem und demselben gedanklichen Zusammenhang mit der reinen Ideenlehre stehen können. Nun wurde mit Recht bemerkt, daß in c. 10 gar kein reiner Platonismus vorliegt. W. Theiler<sup>27</sup> machte gegen Jaeger überzeugend geltend, erstens daß die *μίμησις* des c. 10 auf den Schlußteil des platonischen Politicus zurückgeht, wo das Wort *μίμησις* wie andere Termini eine ganz uneigentliche Anwendung finden, indem zur obersten Instanz der an das Gesetz nicht gebundene *ὄντως πολιτικός* (300 c 9) wird. Zweitens wies er auf den aristotelisch möglichen Sinn des Ausdrucks *αἰδίων καὶ μονίμων* (S. 56, 1) hin, das seien die Objekte der sogleich zu nennenden theoretischen Wissenschaft. Drittens insistierte er auf der entscheidenden Tatsache, daß Aristoteles, um an Stelle der Ideen Normen setzen zu können, mit *φύσις* operieren muß, und daß er das schon hier tut. Die Diagnose lautet also sinngemäß, daß fortgeschrittener Platon und ein schon auf eigenen Füßen sich bewegendes Aristoteles in diesem Text eine eigenartige Verbindung eingehen. Damit ist die Jaegersche These bereits im Prinzip überwunden.

Doch folgte ein weiterer Fortschritt in der Erschließung des Kapitels. Unter Anknüpfung an den Theilerschen Hinweis auf den Politicus erörterte E. Kapp in einem originellen Vortrag<sup>28</sup> ausführlich und scharf die gedankliche Problematik des Kapitels. Er hält den *ὄντως πολιτικός* des platonischen Dialoges Politicus für

<sup>25</sup> Ich verstehe (S. 55, 23) von allen Erklärern abweichend *τὴν φύσιν* (genau wie S. 57, 16) als Accus. relationis zu *βεβαίον*: «es geht nicht an, daß es von einem seiner Natur nach nicht Göttlichen und Dauernden ein unvergängliches und dauerndes Abbild gebe», parallel zum vorangehenden Satzglied. Dauerhafte Gesetze dürfen nicht die spartanischen imitieren, sondern nur die *φύσις*. – Übrigens ist der Vergleich der Gesetze mit den Werkzeugen nicht völlig konsequent und klar durchgeführt. Die Gesetze sind nämlich zuerst die Werkzeuge, dann aber das geschaffene Werk. Die bildliche Rede hat also hier etwas Ausgeklügeltes und Unfreies, das nicht auf einen genialen Autor weist.

<sup>26</sup> K. v. Fritz und E. Kapp: *Aristotle's Const. of Athens* (New York 1950), diskutieren in ihrer sehr gedankenreichen und klaren Einleitung das 10. Kapitel und stellen sofort fest, daß sich eine erstaunliche Menge von Gedanken des *Protrepticus* mit fundamentalen Stellen der Lehrschriften decken.

<sup>27</sup> *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Zürich 1925), 86–88. W. Theiler datierte auf Grund seiner Diagnose den *Protrepticus* nach *De philosophia*, in der die Ideenlehre bestritten wird. Die sichere Abhängigkeit von Platon bestehe, so heißt es S. 88, «im Ausdruck».

<sup>28</sup> *Theorie und Praxis bei Aristoteles und Platon*, Mnemosyne 1938, 178–191.



etwas Primäres, d. h. nach Platons Willen für unabhängig von der Wahrheit der Ideen<sup>29</sup>. Dies kann man bezweifeln, und in der schon zitierten Schrift von K. v. Fritz und E. Kapp von 1950 heißt es (S. 36 und 215), das Kriterion des weisen Staatsmannes müsse die Idee des Gerechten und Guten sein<sup>30</sup>. Wie man auch darüber urteilt, die gewiß nur gedankliche *μίμῃσις*, die im Jamblichkapitel *ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας* ausgeht, bleibt problematisch und im aristotelischen Denken nicht recht unterzubringen. Nach Kapp (S. 184) liest sich das Kapitel zunächst «wie eine wilde Klitterung aus einer ganzen Reihe von platonischen Schriften», trotzdem «schließt die Originalität des Ganzen den Gedanken an einen anderen Verfasser als Aristoteles aus». Mit dem Verfasser geht E. Kapp allerdings und mit Recht sehr hart ins Gericht, weil er den Gedanken der exakten Werkzeuge, die im Philebus (55c–59d) dem zweckfreien Wissen dienen, mit einem «vagen» *φύσις*-Begriff verknüpft und dann, gleicherweise gegen den Sinn des Philebus wie des Politicus, gute Gesetze daraus hergeleitet habe, ein «Taschenspielerkunststück». Wenn E. Kapp dann eine gewisse Auflösung der Schwierigkeit durch den geistreichen Vorschlag finden will, bei den *νόμοι βέβαιοι* und den *πράξεις ὁρθαὶ καὶ καλὰί* (S. 55, 25) an Leben, Lehre und politische Schriften Platons zu denken, was «unbenommen oder vielmehr geboten» sei, so darf eingewendet werden, daß nach dem Wortlaut (S. 55, 24) der Philosoph generell richtige Gesetze und Handlungen nach der *φύσις*-Norm schafft, aber nicht der eine Platon; auch wird man den Widerspruch zwischen der verteidigten Originalität eines aristotelischen Textes und dem Taschenspielerkunststück nicht akzeptabel finden. Aber die strenge Diagnose E. Kapps weist eindringlich auf die schweren gedanklichen Gebrechen des c. 10 hin. Das Nebeneinander von «Natur und Wahrheit», wie der aristotelische Begriff des höchsten Seins hier formuliert wird, und platonischer Motive, die ihrer ursprünglichen Verwendung entfremdet sind, bleibt ebenso problematisch wie die normgebende Kraft, die der aristotelischen *θεωρητικῇ ἐπιστήμῃ* gegen ihren Sinn verliehen wird. Die v. Fritz-Kappsche Schrift bleibt, indem sie den Gedanken an den obersten Normgeber fallen läßt, bei der «ambiguity of his position between Plato and his own later philosophy» (S. 40) stehen, wobei sie bemerkt, man könne verschieden darüber denken, ob Aristoteles selbst gemerkt habe, daß er auf dem Wege war, die platonische Philosophie zu verlassen. Vielleicht ist es nicht verfehlt, zu denken: wenn der Verfasser wirklich Aristoteles war, so muß er es gemerkt haben. Eine gedankliche Mischform anzunehmen, wird man sich nur dann bereitfinden, wenn es plausibel gemacht werden kann, daß diese Misch-

<sup>29</sup> S. 186. Übrigens beurteilt E. Kapp auch den echten Politiker des *Gorgias* 521d und der *Politeia* 592ab genau so; im Grunde sei es der historische Sokrates, die Ideenlehre gelte im *Gorgias* noch nichts und sei an der *Politeia*-Stelle nicht die entscheidende Norm. Von beidem bin ich nicht überzeugt. Auch ohne genannt zu sein, kann die Ideenlehre im *Gorgias* präsent sein. Die *πόλις ἐν λόγοις κειμένη* von *Polit.* 592a aber ist zwar keine Idee, doch etwas Ideenverwandtes; cf. Anm. 30.

<sup>30</sup> Die Idee des Staates gibt es bei Platon nicht, doch sei an die *κλίμη ἢ ἐν τῇ φύσει οὐσα* *Polit.* 597b erinnert, wegen des singulären Ausdrucks *ἐν τῇ φύσει*. Damit bestreite ich aber den Satz von v. Fritz-Kapp nicht (S. 37), daß *φύσις* nie mit Idee identisch ist. Nur sind *ἐν λόγοις κειμένη* und *ἐν τῇ φύσει οὐσα* wohl wenig verschieden.



form in sich lebensfähig ist. Daran zweifle ich im vorliegenden Falle und ziehe vor, an der «ambiguity» dem Jamblich die Verantwortung aufzuladen.

Um zu prüfen, ob Jamblich auch sonst ähnlicher «ambiguity» fähig ist, betrachten wir c. 6, wo er genau wie in c. 10 zeigen will, daß die Philosophie auch zur richtigen Moral und Politik verhilft. Da heißt es (S. 37, 21), allein die Philosophie «birgt in sich das richtige Urteil und die unfehlbare anordnende Weisheit». Wir erinnern uns, daß *κρίσις* und *φρόνησις* in der aristotelischen Ethik zum Bereich der praktischen Vernunft gehörige Termini sind; auch bei Aristoteles birgt in einem bestimmten Sinn die Philosophie die Ethik in sich; aber nur der Ausdruck *ὁρθὴ κρίσις* ist legitim dafür. Offensichtlich wird die *φρόνησις* hier gar nicht im Sinne des Aristoteles praktisch, d. h. nicht-apriorisch verstanden, sondern, sofern sie «unfehlbar anordnend» heißt, wird sie so verstanden, wie sie Platon versteht. Da aber der doppelgliedrige Ausdruck deutlich, genau so wie es an anderen früher von uns erörterten Stellen geschieht, die praktische und theoretische Vernunft einander gegenüberstellt, wird offenbar, daß der Verfasser gar nicht gemerkt oder sich nicht dafür interessiert hat, daß seine Formulierung ein Zwitter aus einer platonischen und einer aristotelischen Formulierung ist. Wieder muß der Eindruck entstehen, daß die *θεωρία* normgebend sei<sup>31</sup>. Genau die gleiche Sachlage bot sich schon früher (oben S. 133, Anm. 24) an einer Stelle des c. 7 (S. 41, 30–42, 4) dar, wo der gesamte vernünftige Seelenteil, nicht sein theoretisch betrachtender Unterteil mit der sittlichen Gesetzgebung ausgestattet und als der Teil von uns bezeichnet wurde, der uns «allein oder am meisten» ausmacht. Auch in einer Formulierung des c. 5 (S. 36, 1–4) sind theoretische und praktische Vernunft in aristotelisch unerlaubte, wohl aber platonisch mögliche Beziehung zueinander gesetzt, obwohl kurz vorher (S. 35, 22–26) und kurz nachher (S. 36, 7–11) korrekt aristotelisch geredet wird. Erneut soll dann wieder vier Zeilen später die theoretische Vernunft *τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἐννοίαν* «umschließen».

Die Wiederkehr der wesentlichen Verlegenheit, in die uns c. 10 versetzte, an anderen Stellen der Schrift legt uns eine einfache Lösung der Schwierigkeit nahe, daß nämlich der neuplatonische Autor selbst, die feinere Artikulierung der aristotelischen Gedanken ignorierend oder verwischend, das höchste Sein im aristotelischen und dasjenige im platonischen Sinne samt den entsprechenden Erkenntnisorganen vermengt. Diese Unterschiede waren ihm völlig unwichtig. Ein Blick auf den Charakter der Schrift im Ganzen befreit uns von der Verwunderung darüber. Jamblich will für die Philosophie werben, und sie ist Platon, sie ist Aristoteles; mit beiden zugleich darf sie ihr Jünger identifizieren, d. h. er darf wahllos

<sup>31</sup> Wenn die auf S. 37, 16–19 formulierte Dreiteilung der Philosophie auf die akademische Dreiteilung Ethik, Dialektik, Physik zurückgehen sollte, was mir viel glaubhafter wäre als in dem von Jaeger (S. 81<sup>1</sup>) behaupteten Falle zehn Zeilen später, so käme das auf Jamblichs Konto; und es würde sich auch hier die Vermischung zeigen, nicht zuletzt in den verwendeten aristotelischen Ausdrücken *τοῦ κρίναι τὴν ὁρθότητα* und *θεωροῦσα*; aber vor allem würde sich auf kleinstem Raume, nämlich in den Worten *τὸ ὅλον ἀγαθὸν θεωροῦσα* die wideraristotelische Identifizierung des höchsten Seins mit dem platonischen *ἀγαθόν* erneut bezeugen und die Problematik des 10. Kapitels einmal mehr darstellen.

die beiden Vertreter der Wahrheit ohne Namensnennung zitieren und exzerpieren und auch in der Paraphrase vermischen, nicht nur in dem harmloseren Sinne der beliebigen Abwechslung zwischen Textstellen der beiden, sondern auch im Sinne der gedanklichen Kontamination, die gerade die unverwechselbar charakteristischen Konturen verwischt. Die schonungslose Charakteristik, die W. Jaeger von der Arbeitsweise dieses Autors und der Beschaffenheit seines Textes gibt (S. 63 ff.), verdient keinerlei Einschränkung<sup>32</sup>, sondern nur die Erweiterung um den entscheidenden Faktor der Kontamination, der die gesamte philologische Rechnung umändert. Man muß auch über E. Kapps treffendes Urteil, das nur für c. 10 von dem ersten Eindruck einer wilden Klitterung sprach, weit hinausgehen und erklären, daß bei näherem Zusehen, nicht auf den ersten Blick, Jamblichs ganze Schrift und gerade in den für Aristoteles interessanten Stücken eine wilde Kontamination aus platonischen und aristotelischen Gedanken darstellt. Wenn wir den Aristoteles des Protrepticus suchen, wie wir es seit Bernays und Bywater mit Recht tun, so finden wir dogmatisch genau dasselbe, was in den esoterischen Schriften steht. Wo es anders scheint, begegnet uns nicht ein sich entwickelnder Aristoteles, sondern ein kontaminierender Jamblich<sup>33</sup>.

Natürlich ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß Jamblich neuplatonische Vorgänger ausschreibt, die ihrerseits für die Kontamination verantwortlich sind. Mindestens die Denkgewohnheit, die Aristotelisches und Platonisches verbindet, hat Jamblich in der Luft seiner Schule eingeatmet. Auch bei einem originären Denker wie Plotin liegt eine eigentümliche Synthese aristotelischer und stoischer Gedanken mit dem Platonismus vor, nur daß da eine selbständige und geschlossene Einheit entstanden ist. Die geringeren Geister können nur klittern, wobei die natürliche Kraft der vorgegebenen Philosopheme doch immer noch so

<sup>32</sup> Das primitive Aneinanderreihen kurzer Perikopen ohne ein ersichtliches Prinzip wird von W. Jaeger (S. 66 ff.) treffend gebrandmarkt. Das schematische *ἐν τοῖς*, womit S. 41, 15 nach beendeter Ankündigung die Durchführung beginnt, ist offenbar besonders beliebt (S. 37, 11; 42, 5). – Die Beurteilung einiger Sätze, die mit wenigen Unterschieden in Jamblichs c. 6 und bei Proclus *In Eucl.* vorkommen und die bei Rose S. 62 f. parallel gedruckt werden, scheint mir bei Jaeger (S. 64) nicht richtig. Ein Gedanke, der in beiden Quellen gemeinsam ist, bei Proclus sogar mit dem Namen Aristoteles versehen erscheint, muß aristotelisch sein, nämlich die Erfahrung, daß theoretische Wissenschaft, Mathematik wie Philosophie, ohne äußeren Lohn in sich so reizvoll sei, daß in kurzer Zeit (*ἐξ ὀλίγου χρόνου, ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ*) von ihren Jüngern große Fortschritte erzielt werden, statt daß eine abschreckende Schwierigkeit sich fühlbar macht; und diese Erfahrung ist für eine Werberede außerordentlich geeignet.

<sup>33</sup> Übrigens kann es am Schluß des c. 10 doch so scheinen, als ob dem Verfasser die Kontamination zum Bewußtsein kam. Er empfindet offenbar die der theoretischen Betrachtung zugeschriebene praktische Wirkung als der Entschuldigung oder Erläuterung bedürftig, weswegen er das sehr passende Bild von der doch rein rezeptiven Sehfähigkeit, deren der Körper aber doch praktisch sehr dringend bedarf, verwendet, nicht erfindet. Denn es steht bei Aristoteles *EN* 1144 b 10–12; nur soll es an dieser Stelle den Wert des praktischen Wissens bildlich hervorheben, ohne das die bloße *ἐξίς* keine echte und vollgültige (*κυρία* statt *πρωτική*) Tugend wird. Für die *θεωρία* könnte Aristoteles das gleiche Bild nicht anwenden; diese Differenz hat Jamblich verwischt. – Es heißt von der *ἐξίς* anschließend: «Sie ist zunächst nur ähnlich der Tugend, wird dann aber (*τότε*) vollgültig werden», nämlich durch den Geist, den der Mensch zu seiner Naturanlage hinzugewinnen muß, um vortrefflich zu handeln (*διαφέρει* Z. 13; *ὁμοία* wie *δμοιον* b 3). Anders versteht die Stelle Dirlmeier.



stark bleibt, daß der Schein der Originalität des Ganzen möglich ist. Die Klitterung verschiebt nur wenige entscheidende Züge und verleiht ihrem Produkt zwar ein ambivalentes Aussehen, aber nicht notwendig immer ein inferiores. Da wir nun keinen Vorläufer Jamblichs feststellen können<sup>34</sup>, muß die Frage seiner Verantwortlichkeit offen bleiben, für c. 10 wie für die anderen Stellen, die die gleiche Hand verraten. Aber diese Frage ist schließlich von geringer Bedeutung.

Wenn wir diesen Aspekt gewonnen haben, ordnen sich ihm die von W. Jaeger gemachten Beobachtungen leicht ein. Die vier platonischen Tugenden findet Jaeger in c. 6 (S. 39, 21ff.) und in fr. 58 R. Daß hier eine «konstruktive Lehre» mit ihren Implikationen, besonders der Trichotomie der Seele vorliege, kann man nicht sagen. Aber die vier platonischen Tugenden sind deutlich; die Ausrede, es handle sich um diese Tugenden, sofern sie der vorplatonischen Tradition angehören, ist verwehrt. Aber in dem Cicerofragment (fr. 58 R.) aus Augustin ist der typisch aristotelische Gedanke, daß die ethischen Tugenden, um sich zu entfalten, äußeres Mittel in viel höherem Maße, als die *θεωρία* nötig haben (etwa EN 1178 a 28ff.), auf die vier platonischen Tugenden angewendet, was nicht unerlaubt ist, d. h. keine Schlüsse auf einen platonisierenden Aristoteles zuläßt, die Vernunft aber ist – und das ist für die Pointe der Fabel von den Inseln der Seligen Voraussetzung – in *prudentia* und *cognitio naturae et scientia* gespalten: orthodoxer aristotelisch kann man gar nicht sein.

In c. 6 wird die *φρόνησις* das höchste der menschlichen Güter genannt (S. 41, 1); aber das ist legitim gleicherweise für die ideenschauende *φρόνησις* wie für den *νοῦς* der *θεωρία*, auf den der Gedankengang hinausläuft. Wenn zwischen beiden kein Unterschied gemacht wird, so wiederholt sich hier, und an sachlich gleicher Stelle des Systems, die allgemein von uns konstatierte Vermischung. Es liegt außerdem die terminologische Gleichsetzung vor, die in der ganzen Schrift sehr häufig ist. Aus diesem terminologischen Sachverhalt, der auf gedankliche Kontamination zurückzuführen ist, zieht Jaeger (S. 82ff.) unrichtige Zeugnisse für seinen platonisch denkenden Aristoteles. Es gibt in c. 5 (S. 35, 7–9) die streng aristotelische Scheidung *τοῦ νοῦ ἢ σοφία* und *αἱ κατὰ φρόνησιν* (sc. *διανοήσεις*), die um der *πράξεις* willen da sind. Selbst wenn diese Stelle nicht existierte, nützten alle Fälle unaristotelischen Gebrauchs von *φρόνησις* der Jaegerschen Theorie gar nichts, weil sie die natürliche Folge der jamblichischen Ineinssetzung des *νοῦς*

<sup>34</sup> W. Jaeger kündigt für den Schlußabschnitt von c. 5 (S. 34, 5–36, 26) den Beweis porphyrischer Herkunft an (S. 62). Dieser ist jedoch, soweit ich sehe, noch nicht erschienen. Ohne diese Möglichkeit auszuschließen, kann ich nur sagen, daß das Gerüst dieses Abschnitts aristotelisch ist, daß aber erstens die Zuordnung des menschlichen Handelns zum *νοῦς* (S. 36, 2–4), zweitens die behauptete radikale Befreiung des Menschen von der *τύχη* (S. 36, 8 und 15–20), drittens einzelne Wendungen wie die, es sei unförmig, «die Schau des Göttlichen zu beflecken, indem man es der Notwendigkeit des menschlich Nützlichen dienstbar mache» (S. 35, 24–26) oder «sich nährend von dem Eigenen und der unermesslichen Seligkeit des Gottes, mit dem er verbunden ist», Wendungen, die ohne unaristotelisch gedacht zu sein, doch die Farben platonisierender Bildersprache tragen, daß diese drei die gleiche Vermischung mit Platonismus bezeugen, die für c. 10 und andere Stellen charakteristisch ist.

und der platonischen *φρόνησις* sind. Einmal sagt Jamblich, wie um zu zeigen, daß ihm diese terminologische Differenz sachlich irrelevant erscheint, sogar *ὅσον ἐστὶν ἐν ἡμῖν νοῦ καὶ φρονήσεως* (S. 48, 11), ähnlich ein anderes Mal (S. 52, 5) *φρονῆσαι τι καὶ μαθεῖν*, wo nach dem Zusammenhang nur ein und dasselbe gemeint sein kann, das dann zwei Zeilen später *γινῶναι καὶ θεωρῆσαι* heißt, von Pythagoras als Zweck unseres Daseins bezeichnet, also die theoretische Vernunft («den Himmel beschauen», vorher S. 51, 8). Gleichsetzung von *φρόνησις* und *ἐπιστήμη* begegnet (S. 53, 8–15) in der jamblichischen Parallele zu einer Stelle in Ciceros Hortensius (fr. 68 R.) über die Tätigkeit, die auf den Inseln der Seligen allein übrig bleibt, also die *θεωρία*.

Einem Irrtum unterliegt Jaeger (S. 86) in der Beurteilung des in fr. 52 R. abgedruckten Passus aus Jamblichs *De comm. math. disc.*, der gewiß zu Recht unter den Fragmenten des Protrepticus steht, weil die Verteidigung der Mathematik und der Philosophie als rein theoretischer Beschäftigungen für den Neuplatoniker parallel geht und daher die aristotelischen Gedanken auch in den Dienst der Apologie der Mathematik gestellt werden dürfen. Jaeger liest aus S. 59, 1–2 R. heraus, daß der Aristoteles des Protrepticus noch die platonische Vorstellung einer geometrischen Methode in der Ethik geteilt haben müsse, die er doch später, d. h. in der EN, so radikal ablehnt. Aber es reden an dieser Stelle die Praktiker, die jegliche Theorie ablehnen. Schon das Ziel aller Theoretiker, so sagen sie, ist nutzlos, erst recht also ihre Arbeit auf dieses Ziel hin. Über das Ziel nun sind alle Philosophen, die im Rufe größter Strenge stehen, ziemlich einig; denn die einen, das sind die Platoniker, sagen, es sei das Wissen von ungerecht und gerecht, von böse und gut, ein Wissen, das der Geometrie und den anderen derartigen Wissenschaften gleiche; die anderen aber, das sind die Aristoteliker, sagen, es sei die Weisheit, die sich mit der Natur und der diesbezüglichen Wahrheit beschäftigt, von der Art, wie die Schulen des Anaxagoras und Parmenides sie aufgebracht haben<sup>35</sup>. Diese beiden Ziele kommen für die Praktiker auf dasselbe hinaus: nutzlose Theorie, die für die Praxis untüchtig macht. Das Banausische in der Haltung solcher Gegner der Philosophie soll gezeigt werden. Die Antwort des Aristoteles, d. h. vielleicht die des ihn vertretenden Gesprächspartners, kann nur auf den Ton gestimmt gewesen sein: «Lächerlich ist es, von jeder Sache

<sup>35</sup> Daß diese Formulierung jamblichisch sein mag, kann vielleicht (man muß hier vorsichtig reden) die Wendung *περὶ φύσεως τε καὶ τῆς τοιαύτης ἀληθείας* beweisen, die bei Jamblich (S. 38, 2; 39, 9) Parallelen hat (cf. auch verwandte Paraphrasen S. 42, 15–16; 58, 6–9. Interessant S. 52, 9 «der Kosmos oder eine andere Wesenheit», d. h. der Unterschied ist unerheblich!). Nach seiner Gewohnheit nennt er die beiden Schulen, die *er* doch vereinen will und die nur im Munde der Opponenten getrennt erscheinen, nicht mit Namen. Aber es liegt nahe, daß die Einordnung der aristotelischen Lehre in «das, was die Schule des Anaxagoras und die des Parmenides aufgebracht haben» aus Aristoteles' Text stammt, der ja aus Gründen der, vielleicht dialogischen, Darstellungsform nicht seinen Namen nennen lassen konnte. Diese Selbsteinordnung seiner *φύσις*-Lehre bestätigte dann, daß er sich als Vollender vorplatonischer Traditionen fühlt, was wir oben hinsichtlich der *εὐδαιμονία* zeigen wollten; sie entspräche auch der beispielhaften Nennung des Anaxagoras und Thales EN 1141 b 4. – Trotz des *περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν* EN 1141 a 19 dürfte Aristoteles aber doch wohl *φύσεως τε καὶ τῆς τοιαύτης ἀληθείας* nicht selbst gesagt haben.



einen Nutzen neben der Sache selbst zu verlangen und zu fragen: was für einen Wert hat es denn nun für uns und wozu ist es nütze?» (Jambl. Protr. S. 52, 25 ff.). Daß die Platoniker und Aristoteliker in der Sicht der gemeinsamen Gegner zusammengehören, braucht nicht unbedingt ein von Jamblich stammender Zug zu sein; Aristoteles könnte in der dialogischen Auseinandersetzung die Opponenten so haben reden lassen. – In dem eben erläuternden Text ist wirklich nichts, was dafür spräche, daß sich Aristoteles mit der geometrischen Methode in der Ethik identifizierte. – Übrigens ist auch der Widerspruch, den Jaeger S. 96 moniert, zwischen der Anerkennung transzendenter Existenz mathematischer Objekte in fr. 52 R. (S. 60, 26 ff.) und Metaph. 1017 b 18 nicht auf Aristoteles zurückzuführen, sondern bei dem Neuplatoniker, der kontaminiert, erscheint ein platonischer Gedanke.

Daß der Anfang von c. 7 (S. 41, 6–15) von Jamblich hinzugesetzt ist, hat W. Jaeger (S. 65) treffend gesagt. Diese Worte bestätigen aber gleichzeitig, was wir schon anderweitig erschlossen, wie gleichgültig Jamblich gegenüber der Kluft ist, die bei Aristoteles die theoretische Betrachtung des Alls von der Sphäre des sittlichen Handelns trennt. Sonst wäre keine der beiden Formulierungen (daß das zweckfreie Denken für das Leben nützlich ist, Z. 9; daß auch, wer im Besitz der Tugend seine Lebenserfüllung sieht, diese nur von der Philosophie erwarten kann, Z. 11–14) überhaupt möglich. Wenn Jamblichs eigenes Denken von dieser Verwirrung bestimmt ist, so ist es nur natürlich, daß er sie auch in die aristotelischen Gedankengänge hineinträgt. Daß an verschiedenen Stellen des Protrepticus jamblichische «Übermalung» vorliegt, hat W. Jaeger nicht geleugnet. Es scheint mir aber natürlich, daß man angesichts des allgemein kontaminierenden Charakters der Schrift gerade diejenigen Bilder und Gedanken, die dem Neuplatoniker nahe liegen mußten, rein auf sein Konto schreibt, ohne den Aristoteles damit zu belasten.

Den Lynkeusblick in das Innere des schönen Alkibiades (fr. 59 R.), den Boethius für Aristoteles, wenn auch nicht für dessen Protrepticus bezeugt, sieht Jaeger (S. 101 f.) wohl nicht mit Recht als Beweis einer dualistischen Metaphysik an. Denn auch für den Aristoteles, der nicht mehr an die Unsterblichkeit der Seele glaubte, bleibt die Wichtigkeit menschlicher Schönheit wie anderer vergänglicher Güter im Vergleich zur Erkenntnis des Ewigen (*τῶν αἰδίων τι* S. 47, Z. 18) unverändert gültig. Dagegen setzt unleugbar das Gleichnis von den etruskischen Piraten, das die Fesselung der Seele an den Leib versinnbildlicht, den Dualismus voraus, und dies Gleichnis hat Cicero (Arist. fr. 60 R. oder Cic. fr. 95 Mü.) bei Aristoteles gelesen, freilich nicht notwendig im Protrepticus, sondern wohl eher, wie durch Stellen der Consolatio (fr. 8 und 9 Mü.) nahegelegt wird, in einem ganz anders getönten Zusammenhang, wo von Tod und Vergänglichkeit die Rede war. Jamblich braucht keineswegs nur den Protrepticus verwertet zu haben. In welchem Sinne nun Aristoteles von dem Piratengleichnis Gebrauch machte, darüber lassen die Zeugnisse (fr. 60, zu beachten das *quod est apud Aristotelem* Z. 21) Freiheit

zu einer Deutung, die gegen einen Platonismus sprechen würde. Man kann offenbar, wenn man vom Tode und der Hinfälligkeit des Lebens spricht, alte Auffassungen der Weihpriester über das Leben als Buße früherer Verfehlungen heranziehen, ohne selbst dogmatisch an Seelenwanderung und Unsterblichkeit zu glauben. Es darf nicht außer Acht gelassen werden, daß vielleicht oder wahrscheinlich Aristoteles selbst, nicht nur Jamblich (S. 47, 25) das Gleichnis und den Gedanken der Buße als Zitat einführte: *τοῦτο γὰρ θείως οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσιν*. Man weiß ja, wie Aristoteles alten Lehren und volkstümlichen Meinungen einen berechtigten Sinn abzugewinnen weiß, auch wenn er nicht ihren vollen Inhalt akzeptieren kann. Im vorliegenden Falle spricht *οἱ ἀρχαιότεροι* für eine alte, vorplatonische Auffassung. Auch läuft der Gedankengang bei Jamblich (S. 48, 9 ff.) nach der zustimmenden Anführung des Piratengleichnisses hinaus auf *νοῦς* und *φρόνησις* als das einzig Unsterbliche und Göttliche am Menschen: «die Teilhabe an einer so gearteten Fähigkeit» mache die Glückseligkeit des Menschen aus (Z. 13 ff.). Es folgen Anaxagoraszitate: das sterbliche Leben habe Anteil an irgendeinem Gotte, dem Geiste. Hier lesen wir aber die reine Auffassung des Aristoteles der Lehrschriften; von der Unsterblichkeit der Seele ist nicht die Rede, ja es könnte von ihr auch nur bei gleichzeitigem schweren dogmatischen Widerspruch zu den eben genannten Äußerungen die Rede sein. Also kann sie auch nicht durch die Art, wie Aristoteles vom Piratengleichnis Gebrauch macht, impliziert gewesen sein. Aus diesem Grunde ist die biographische Deutung, der W. Jaeger jenes Gleichnis und die anderen weltflüchtig klingenden Wendungen am Ende des 8. Jamblichkapitels unterwirft, nicht einleuchtend.

Ein einziges, aber gegenüber allen unseren Befunden völlig isoliertes Zeugnis würde, wenn wir es anerkennen müßten, alles bisher Dargelegte umwerfen und Jaegers These Recht geben, wenn auch nicht für den Protrepticus. Der Neuplatoniker Syrian behauptet (fr. 78 R., cf. Jaeger S. 88), Aristoteles habe im 2. Buch seines *Politicus* geschrieben (seiner Äußerung *Metaph.* 1087 b 33 ff. widersprechend): «Das Gute ist das allereakteste Maß.» K. v. Fritz und E. Kapp (a. O. 214) führen den Gedanken auf die Problematik vom Schlußteil des platonischen *Politicus* zurück, wo das Gute einfach das Wohl der Gesamtheit sei, aber so, daß die «Idee des Guten» dahinter stehe. Deren Anerkennung müsse man also für den Zeitpunkt, wo er den Satz schrieb, bei Aristoteles voraussetzen. Auch ich halte es für hoffnungslos, um die «Idee des Guten» durch Umdeutung des Satzes herumkommen zu wollen; nur bei diesem Sinn von *ἀγαθόν* konnte Syrian einen tiefen Widerspruch zur *Metaphysik*stelle konstatieren. Freilich glaube ich, daß dieser Satz neben Tugendscheidung und *φύσις*-Begriff nicht bestehen konnte. Es bleibt mir also nur die Hypothese, daß der Satz in Aristoteles' *Dialog* nicht von diesem selbst, sondern von seinen platonischen Gegnern ausgesprochen wurde und daß Syrian das übersehen hat, so wie Jaeger übersehen hat, daß in fr. 52 (S. 59, 1–2 R.) nicht Aristoteles redet, sondern seine Opponenten.

Das Ergebnis dieser Erörterung lautet also, daß wir aus Jamblich immer nur



den reinen Aristoteles der Lehrschriften herausanalysieren können, auch hinsichtlich der Eudaimonie. Naturgemäß ist ihre Beschreibung derjenigen der platonischen Ideenschau außerordentlich ähnlich. Nach den der Schrift vorausgestellten *κεφάλαια* (Nr. 12, S. 4, 21) führt die Philosophie schlechthin in vollkommener und wahrhaftiger Weise zur Eudaimonie schlechthin. Über diese Eudaimonie wird häufig genug im *Protrepticus* geredet (charakteristisch etwa S. 11, 14–16 und dann Z. 22–26) im allgemeinen in aristotelischen Wendungen, doch mischen sich platonisierende Ausdrücke immer wieder ein; es erscheint auch (so S. 15 und 16) unverfälschter Dualismus und Seelenwanderungslehre. Der Befund ist stets der gleiche und bedarf keiner pedantischen Behandlung im Einzelnen. Überall muß die Diagnose lauten: nicht platonisierender Aristoteles, sondern kontaminierender Jamblich.

Ein vollständiges Urteil über die aristotelische Eudaimonie-Lehre ist freilich erst gewonnen, wenn auch die Eudemische Ethik berücksichtigt ist. Ihr wird eine spätere Untersuchung gewidmet werden. In der Großen Ethik kommt die Eudaimonie nicht vor; auch schließe ich mich dem von F. Dirlmeier im Kommentar (1958) geäußerten und begründeten Widerspruch gegen die Athetese der Großen Ethik durch Jaeger und seine Schüler nicht an.

## Die Dichterbegegnung in Theokrits «Thalysien»

Von Mario Puelma, Fribourg

Unter den Idyllen Theokrits nimmt das «Thalysienfest» (VII) einen Ehrenplatz ein, nicht nur wegen der besonderen künstlerischen Qualitäten, die diesem Gedicht allgemein nachgerühmt werden, sondern auch wegen der singulären Bedeutung, die es dank seinem selbstbiographischen Charakter für den Einblick in Leben und Werk des Dichters besitzt<sup>1</sup>.

Lange Zeit konzentrierte sich das Hauptinteresse der Forschung auf die Auswertung des Idylls als Hauptquelle für die Künstlerbiographie Theokrits. Erst in der neuesten Zeit hat sich in der Interpretation auch der «Thalysien» das Anliegen stärker durchgesetzt, den Sinngehalt der Darstellung aus der subjektiven Perspektive und Zielsetzung des Dichters selbst nachzuerleben. In dieser Richtung will auch die folgende Untersuchung über die Hauptszene des Thalysienidylls, die Begegnung der Dichter Simichidas und Lykidas, einen Beitrag leisten.

Jede Sinndeutung dieser zentralen Begegnungsepisode (vv. 10–131), in der offenbar das Hauptanliegen des Gedichtes liegt<sup>2</sup>, muß sich zunächst mit der Frage nach der biographischen Realität, die der Dichter dem von ihm dargestellten Ereignis und den daran beteiligten Personen zugesprochen haben will, auseinandersetzen.

Im Gegensatz zu manchen anderen, deutlich als imaginär gekennzeichneten autobiographischen Berichten alexandrinischer Dichter<sup>3</sup> hat Theokrit seinem Selbsterlebnis der «Thalysien» einen ausgesprochen «historischen» Anstrich gegeben<sup>4</sup>. Seine Absicht bringt er klar in der chronikartigen Exposition 1–9 zum Ausdruck, die zusammen mit dem thematisch verbundenen Epilog den Rahmen der ganzen Erzählung bildet. Hier wird dem Bericht der denkwürdigen Begeben-

<sup>1</sup> Übersicht über die Literatur zu *Id.* VII (bis 1954) bei A. S. F. Gow, *Theocritus* II 581. Seitdem ist an Bemerkenswertem hinzugekommen: V. Bongi, *Natura, poeti e personaggi nel VII idillio di Teocrito*, Ann. Sc. Norm. Pisa 1946, 149; Cataudella, *Lycidas*, Studi in on. di U. Paoli 1955, 160; M. Sanchez-Wildberger, *Theokrit-Interpretationen*, Diss. Zürich 1955, 62ff.; J. H. Kühn, *Die Thalysien Theokrits*, Hermes 1958, 66. Vgl. hiezu noch u. Anm. 60.

<sup>2</sup> Darauf deutet nicht nur der äußere Umfang (111 von 157 Versen), sondern auch die zentrale Stellung der Begegnungsszene hin. Richtig bemerkt Kühn (Anm. 1) 42, daß nicht der Rahmen des Gedichtes dessen letzten Sinn abgeben kann, auch wenn er seinem Motiv nach für modernes lyrisches Empfinden ansprechender sein mag. Vgl. hiezu u. S. 155f.

<sup>3</sup> So die «Träume» des Kallimachos (*Aitioprolog*) und Herondas (*Mimiamb.* VIII). Dazu u. S. 161f. und Anm. 59.

<sup>4</sup> Daß der Berichterstatter sich als Simichidas einführt, kann keinen ernsthaften Einwand gegen seine Identität mit dem Dichter Theokrit bilden, die übrigens von der antiken Kritik auch nie angezweifelt worden ist. Gegen die häufig vertretene Auffassung der Namen Simichidas und Lykidas als ad hoc erfundener Pseudonyme spricht schon die Tatsache, daß im gleichen Gedicht Philetas und Asklepiades mit auch sonst üblichen Namen (letzterer als Sikelides) genannt werden. Zum Problem cf. Gow II 128, u. Anm. 48.



heiten des koischen Thalysientages gleichsam das Siegel des ἀμάρτυρον οὐδὲν αἰεῖδω im Sinne eines ἐπόμνημα aufgesetzt<sup>5</sup>.

Das gilt nicht nur für die Teilnahme am Erntedankfest beim koischen Haleis sowie für die Wanderung des Dichters dorthin, sondern auch für die Begegnung des Dichters mit dem Ziegenhirten Lykidas, die ja nur einen Teilaspekt der Wanderung darstellt. Der Dichter läßt denn auch diese Begegnung in Anwesenheit der gleichen Augenzeugen geschehen, die ihn von der Stadt nach dem Ort des Festes begleiten<sup>6</sup>, so daß die Ereignisse der Rahmenerzählung und der zentralen Begegnungsszene durch die gleichen teilnehmenden Personen verbunden und so prinzipiell auf die gleiche Wirklichkeitsstufe gestellt erscheinen. Die Umstände des Zusammentreffens mit Lykidas werden auch mit nicht geringerer Exaktheit geschildert als die der Zusammenkunft mit den vornehmen koischen Freunden auf dem Landgut des Phrasidamos<sup>7</sup>.

Es drängt sich der Schluß auf, daß Theokrit seinem Publikum den Ziegenhirten Lykidas als eine Person vorstellen wollte, der er bei der geschilderten koischen Episode einmal wirklich begegnet war. Eine bloß imaginäre Gestalt mit rein allegorischer oder symbolischer Bedeutung in ihm zu erblicken<sup>8</sup>, hieße dem Wort des Dichters nicht den ihm gebührenden Aussagewert zuerkennen.

Was nun die nähere biographische Identität der Lykidasgestalt betrifft, so haben sich mehrere Philologengenerationen darum bemüht, ohne zu einem allgemein befriedigenden oder überzeugenden Ergebnis gelangen zu können<sup>9</sup>. Eine klare Entscheidung in diesem Punkte wird wohl nie gelingen. Nicht nur aus Mangel an Belegmaterial. Vielleicht liegt sie auch gar nicht im Sinne unseres Gedichtes; denn daß der Stoff der Wirklichkeit auch hier den gerade der bukolischen Dichtung eigenen Gesetzen poetischer Transposition unterworfen ist, darf von vornherein

<sup>5</sup> Zeit, Ort und Personen der Handlung werden mit größter Exaktheit aufgezählt. Die Genealogie der Gastgeber im Prolog ist nach Art gelehrter Chronik wiedergegeben. Die Lokalisierung auf Kos ist dank den eingehenden Orts- und Personenangaben gut gesichert und für den Leser der Epoche wohl noch klarer als für uns (cf. Gow bes. zu v. 1. 3. 6f.). Den Memoirenstil zeichnet schon die Einleitungsformel ἤς χρόνος ἀνίκα.

<sup>6</sup> Eukritos und Amyntas (v. 1f.). Die beiden werden v. 131, am Ende der Begegnungsszene, wieder mit Namen als Begleiter genannt. Für die Begegnung selbst spricht Theokrit auch im Namen seiner Freunde (v. 10f. ὁδὸν ἄνθρωποι, εὐχόμενοι). Zur Topographie des Festortes vgl. u. Anm. 58.

<sup>7</sup> v. 10ff. kennzeichnet Theokrit den Ort, 21f. die Tageszeit, 11ff. führt er den Hirten mit Namen und Ethnikon ein und bietet außerdem eine sehr eingehende realistische Beschreibung seines Aussehens. 130f. gibt er wieder mit Ortsnamen die Richtung an, in der der Hirte weitergeht.

<sup>8</sup> So neuerdings Sanchez-Wildberger und Kühn (o. Anm. 1) in Anlehnung an Deutungen des letzten Jahrhunderts. Wenn Lykidas als bloß allegorisch-symbolische Figur – für «bukolische Dichtung» oder für das «zweite Ich» Theokrits (so Kühn) – aufgefaßt wird, dann müßten folgerichtigerweise auch die gesamte Szenerie und alle Ereignisse des Gedichtes so gedeutet werden, was der Darstellungsart Theokrits widerspricht und selbst von den genannten Autoren nicht angenommen wird. Inmitten eines durchaus realen Geschehens aber eine derartige allegorische Figur eingesetzt zu denken, ist weder nötig noch möglich.

<sup>9</sup> Über die verschiedenen Identifizierungsversuche bietet einen guten Überblick Cataudella a. O. (Anm. 1). Im allgemeinen hat man sich heute mit Recht von der «Maskerade»-Theorie abgewandt, die ja in diesem Gedicht auch nur für den einen Partner, Lykidas, zuträfe, da ja Simichidas überhaupt nicht als Hirt, sondern als Städter auftritt (cf. v. 2/26).

angenommen werden. Für die Sinndeutung des Gedichtes als Kunstwerk kommt es jedenfalls nicht so sehr darauf an, wer die und jene der in ihr auftretenden Gestalten als selbständige Personen des realen Lebens gewesen ist, als vielmehr darauf, in welcher Funktion der Dichter sie im dramatischen Spiel seines Idylls eingesetzt hat. Dieser Funktion im Falle der Dichterbegegnung Simichidas–Lykidas nachzugehen, sei darum unsere nächste Aufgabe.

Wir betrachten hiefür am besten jene Aspekte, bei denen dem Dichter unabhängig von der «Authentizität» der Personen weitgehende Gestaltungsfreiheit zustand, nämlich die Art und Weise, wie die Personen auftreten, handeln, sprechen.

Die Worte, mit denen Theokrit die Begegnung mit Lykidas anzeigt, folgen unmittelbar auf die einleitende Angabe von Weg und Ziel der Wanderung: «Ich war einmal in Begleitung von Eukritos und Amyntas unterwegs von der Stadt nach dem Landgut des Phrasidamos, um dort das Thalysienfest mitzufeiern ... (1–9), als, kaum daß wir die Hälfte der Strecke zurückgelegt hatten – es war gerade am Grabmal des Brasilas, ein Mann plötzlich auftauchte ...» (10ff.)

ἤς χρόνος ἀνίκ' ἐγὼν τε καὶ Εὐκρίτος εἰς τὸν Ἀλεντα 1  
εἰρπομες ἐκ πόλιος σὸν καὶ τρίτος ἄμμιν Ἀμύντας ...  
... κοῦπω τὰν μεσάταν ὁδὸν ἄννμες οὐδὲ τὸ σᾶμα 10  
ἄμιν τὸ Βρασίλα κατεφαίνετο καὶ τιν' ὀδίταν  
ἐσθλὸν σὸν Μοῖσαισι Κυδωνικὸν εὐρομες ἄνδρα ...

Auffällig ist die Eindringlichkeit, mit der der Dichter hier in der Art spannenden Erzählerstils das Plötzliche und Unerwartete der Erscheinung des Lykidas unterstreicht. Die Empfindung, die er damit zum Ausdruck bringen will, ist – wie ein Vergleich mit der frappant parallelen Begegnungsszene der Simaitha mit ihrem Geliebten Delphis in den Pharmakeutrien (II 75ff.) bekräftigen kann<sup>10</sup> – offenbar die des freudigen Staunens und unverhofften Glücks, wie es sich eben für eine Be-

<sup>10</sup> Die Parallelität beider Begegnungen ist bestechend. In beiden Fällen berichtet der Erzählende in Ich-Form über ein unvorhergesehenes Zusammentreffen, das in Begleitung einer Drittperson vorgefallen ist. Beidemale wird das Motiv der Wegesmitte, die nach einem bekannten Baudenkmal näher gekennzeichnet ist, verwendet mit der Funktion, das Gefühl spannungsvoller Erwartung zu untermalen. An beiden Stellen wird die Glückhaftigkeit der plötzlichen Erscheinung durch den Hinweis auf eine Gottheit, deren Wesen in Verbindung zur Natur der begegnenden Person steht, unterstrichen. Bei Delphis ist es Apollon, bei dessen Heiligtum seine Gestalt auftaucht, so daß sie der verliebten Simaitha wie eine Epiphanie des Gottes in ihrer strahlenden Schönheit erscheint (cf. bes. v. 78ff.), bei Lykidas sind es die Musen, die die Begegnung beschatten, so daß Lykidas wie ihr Abgesandter erscheint (vgl. hiezu u. S. 155ff. zur Überreichung seines Hirtenstabes als «Gastgeschenk der Musen»). Die Entsprechung läßt sich bis in den Wortlaut der Formulierung hinein verfolgen:

## II 66ff.

ἦνθ' ἃ τωβούλοιο καναφόρος ἄμμιν Ἀναξίω  
ἄλσος ἐς Ἀρτέμιδος .../.../... ἐγὼν δέ οἱ ἃ  
μεγάλοιτος / ὠμάρευν ...  
ἦδη δ' εἶσα μέσαν κατ' ἀμάξιτον, ἃ τὰ  
Λύκωνος,  
εἶδον Δέλφιν ...

## VII 1ff.

ἤς χρόνος ἀνίκ' ἐγὼν τε καὶ Εὐκρίτος ἐς τὸν  
Ἀλεντα / εἰρπομες  
...  
κοῦπω τὰν μεσάταν ὁδὸν ἄννμες, οὐδὲ τὸ σᾶμα  
ἄμιν τὸ Βρασίλα κατεφαίνετο, καὶ τιν'  
ὀδίταν ...  
ἐσθλὸν σὸν Μοῖσαισι ... εὐρομες ἄνδρα ...  
Λυκίδα



gegnung ergibt, die von vornherein als «göttliche Fügung» (σὺν Μοῖσαισι ... εὐρομες) gekennzeichnet ist<sup>11</sup>. So unvermittelt wie Lykidas mitten aus der mittäglichen Landschaft aufgetaucht war, verschwindet er auch wieder (v. 128ff.). Ohne ein Wort zu sagen, übergibt er dem Simichidas nach dessen Lied seinen Hirtenstab und zieht seines Weges.

Der Eindruck des Außergewöhnlichen, Geheimnisvollen, den das Auf- und Abtreten des Wanderers Lykidas im Bericht des Simichidas erweckt, tritt auch in der Schilderung seiner äußeren Wirkung zutage:

εὐρομες ἄνδρα

12

οὐνομα μὲν Λυκίδα, ἧς δ' αἰπόλος, οὐδὲ κέ τις νιν  
ἤγνοιησεν ἰδὼν, ἐπεὶ αἰπόλῳ ἔξοχ' ἐώκει.

ἐκ μὲν γὰρ λασίοιο δασύτριχος εἶχε τράγοιο  
κνακὸν δέρμ' ὥμοισι νέας ταμίσοιο ποτόσδον  
ἀμφὶ δέ οἱ στήθεσσι γέρων ἐσφίγγετο πέπλος  
ζωστήρι πλακερῶ, ῥοικὰν δ' ἔχεν ἀργελαίῳ  
δεξιτέρῳ κορόναν.

15

Der homerisierende Ton dieser Partie war wohl für jeden griechischen Hörer klar erkenntlich. Die Formel οὐδὲ κέ τις νιν ἤγνοιησεν ist bei Homer vorgeprägt für die Erscheinung göttlicher Wesen, deren Sein oder Denken den ihnen Begegnenden sofort an bestimmten untrüglichen Merkmalen erkennbar ist<sup>12</sup>. Auch bei dem unvermittelt auftauchenden Wanderer (τιν' ὄδῳ 11) «war es jedermann sofort klar, daß das nur der Kydoniker Lykidas, der Ziegenhirte, und kein anderer sein konnte». Als spezifisches Erkennungsmerkmal dafür nennt der Dichter die Tatsache, daß Lykidas unter allen Hirten in ganz singulärem Maße die typischen Attribute eines Ziegenhirten deutlich wahrnehmbar aufwies; das bekräftigt der Erzähler durch ein anschauliches Bild aller Züge, die den Wanderer gleichsam als «vollkommenen Ziegenhirten» erscheinen lassen<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Treffend gibt Bignone, *Teocrito* 33 wieder: «... incontrammo ... un valentuomo Cidonio che a noi mandavan le Muse, Licida il nome ...» Cf. Anm. 35.

<sup>12</sup> So *Od.* 5, 77 beim Erscheinen des Hermes in der Höhle der Kalypso: οὐδέ μιν ἄντην | ἤγνοιησεν ἰδοῦσα Καλυνώ, *δια θεάων* oder *Il.* 1, 536 οὐδέ μιν Ἥρη | ἤγνοιησεν ἰδοῦσ' ὅτι οἱ συμφράσσατο βουλὰς | ἀργυρόπεζα Θέτις ... *Il.* 13, 28 beim Erscheinen Poseidons ἄταλλε δὲ κήτε' ὑπ' αὐτοῦ ... οὐδ' ἤγνοιησεν ἄνακτα, auch *Il.* 2, 807 handelt es sich um die Worte einer Gottheit (Iris), deren Befolgung mit der Formel οὐτι θεᾶς ἔπος ἤγνοιησεν gekennzeichnet wird. Es kommt hier immer darauf an, daß durch Sehen oder Hören eine Gottheit oder ihre Gedanken sofort an ihrer unmißverständlichen Wirkung erkannt werden können.

<sup>13</sup> Das unbestimmte τιν' ὄδῳ vor dem bestimmenden οὐνομα μὲν Λυκίδα, ἧς δ' αἰπόλος kennzeichnet, zusammen mit dem folgenden οὐδέ τις ἤγνοιησεν ἰδὼν, gut den Vorgang der Identifizierung eines zunächst unbekannten Fremdlings. Es ist gleichsam eine Identifizierung auf den ersten Blick, und zwar nach Indizien: dem Aussehen nach zu schließen (ἐπεὶ αἰπόλῳ ἔξοχ' ἐώκει) war kein Zweifel möglich: der Fremde war Lykidas «Der Ziegenhirte» (οὐνομα μὲν Λυκίδας ἧς δ' αἰπόλος): οὐδέ κέ τις νιν ἤγνοιησεν ἰδὼν (sc. *Λυκίδα τὸν αἰπόλον ὄντα*). ἐώκει nimmt das vorangehende ἰδὼν auf; es bezeichnet hier den Eindruck, den die Erscheinung auf die Zuschauer macht, nicht etwa den Kontrast zwischen Sein und Schein der erscheinenden Person (eine Auffassung, die den Schlüssel zur sogenannten «Maskeraden»-Theorie der Thalysien abgab: Lykidas «schien» bloß ein Ziegenhirte zu sein, war also in Wirklichkeit «verkleidet»); «anzusehen war er ein Ziegenhirte wie er im Buche steht»; ἔξοχα neben ἐώκει ist hier von besonderer Bedeutung: es schränkt nicht ein – «schien nur,

Lykidas wird so geradezu als ideale Verkörperung des *αἰπόλος* und, da diese Hirtenart in der Hierarchie der Bukolik die niederste und damit markanteste Stufe des Hirtendaseins darstellt, als Muster- oder Idealarhirt überhaupt vorgestellt.

Es ist nun auffällig, daß der Dichter zur Kennzeichnung dieser Eigenschaft des Ziegenhirten sich wieder einer homerischen Wendung bedient, die in ähnliche Richtung wie die oben erwähnte weist; denn die Worte *ἐπεὶ αἰπόλῳ ἔξοχ' ἑώκει* lehnen sich deutlich an epische Formeln an, die – vor allem in der Odyssee – an Stellen erscheinen, wo eine Gottheit in Menschengestalt einem Sterblichen begegnet<sup>14</sup>.

Zum gleichen Bereich gehört ein weiterer charakteristischer Zug, mit dem Theokrit die Gestalt des Lykidas ausgestattet hat: das Lächeln. Die erste Reaktion des Ziegenhirten auf die Begegnung mit Simichidas zeichnet dieser 19f.:

also war es nicht –, sondern verstärkt den ersten Eindruck zur völligen Sicherheit: er war es, «Der Ziegenhirte» (*ἦς δ' αἰπόλος*). Nur so entsteht kein Widerspruch zwischen *ἦς δ' αἰπόλος* und *αἰπόλῳ ἑώκει*, wie es bei den meisten Interpretationen dieser Stelle der Fall ist (cf. Gow 130).

Für die biographische Situation der Thalysienbegegnung ergibt sich aus dieser Interpretation, daß es sich bei Lykidas um einen Hirtendichter mit dem Beinamen «*ὁ αἰπόλος*» handelt. Man denkt dabei an jenen Astakides von Kreta, dem Kallimachos *Ep.* 24 das gleiche Epitheton beigibt. Lykidas mit diesem Astakides in Deckung zu bringen, ist aber darum nicht unbedingt nötig. Der Zeitmode entsprechend kann es solche *αἰπόλοι* an verschiedenen Orten gegeben haben. Man erwartet hier eher einen koischen Lokal-*αἰπόλος* (dann aus einem koischen Kydonia stammend, cf. Gow ad v. 12 und u. S. 162).

Weiter ergibt sich aus der Art, wie Theokrit den Lykidas von Simichidas identifiziert werden läßt, daß dieser den *αἰπόλος* bei der geschilderten Begegnung zum ersten Mal sieht, ihn aber vom Hörensagen als sagenhaften Dichterhirten gut kennt; das wird durch die Begrüßungsworte des Simichidas 27ff. bestätigt: *Λυκίδα φίλε, φαντί τιν πάντες | ἤμεν σσυρετάν μέγ' ὑπείροχον ἔν τε νομεῦσιν | ἔν τ' ἀματήρεσσι*. Hierzu vgl. u. Anm. 19.

<sup>14</sup> Cf. *Od.* 24, 445ff

αὐτὸς ἐγὼν εἶδον θεὸν ἄμβροτον, ὃς ἔ' Ὀδυσῆι  
ἐγγύθεν ἐσθήκει καὶ Μέντορι πάντα ἑώκει.  
ἀθάνατος δὲ θεὸς τότε μὲν προπάρουθ' Ὀδυσῆος  
φαίνεται θαρσύνων, τότε δὲ ...

Mit der gleichen, an Theokrits *ἔξοχ' ἑώκει* erinnernden Formel *πάντα ἑώκει* *Od.* 4, 653f. *βαίνοντ' ἐνόησα | Μέντορα ἦε θεόν, τῷ δ' αὐτῷ πάντα ἑώκει*. Am häufigsten von Athene bei ihren verschiedenen Erscheinungen in Menschengestalt: mit der Formel *δέμας δ' ἦκτο γυναικί* *Od.* 3, 796. 13, 288. 16, 157. 20, 30, mit *εἰδομένη* 1, 115 *εἰδομένη ξείνῳ Ταρίων ἡγήτορι Μέντη*, 6, 21. Am beachtenswertesten ist als Parallele zur Thalysienbegegnung die Szene der Begegnung Athenes in der Gestalt eines Hirten mit dem eben auf Ithaka gelandeten Odysseus 13, 221:

σχεδόθεν δέ οἱ ἦλθεν Ἀθήνη  
ἄνδρϊ δέμας εἰκνία νέῳ, ἐπιβώτορι μῆλων  
παναπάλῳ, οἷοι τε ἀνάκτων παῖδες ἑασί,  
δίπτυχον ἀμφ' ὤμοισιν ἔχουσ' εὐεργέα λάπην·  
ποσσί δ' ὑπὸ λιπαροῖσι πέλιδ' ἔχε, χερσὶ δ' ἄκοντα.  
τὴν δ' Ὀδυσσεὺς γήθησεν ἰδὼν καὶ ἐνάντιος ἦλθε  
καὶ μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα

Bemerkenswert ist an dieser «bukolischen» Erscheinung der Odyssee vor allem die genaue Schilderung des äußeren Aussehens des Hirten, die zeigt, daß im Ausdruck *εἰκνία ... ἐπιβώτορι μῆλων* nicht so sehr die «Verkleidung» zum Ausdruck kommt als vielmehr die Tatsache, daß der Anblick in allen Stücken dem eines wirklichen Hirten, wie er sein soll, entsprach. Daß diese berühmte Begegnungsszene der bei den Alexandrinern so beliebten Odyssee Theokrit – und seinen antiken Lesern – bei der Thalysienbegegnung vorschwebte, ist wohl anzunehmen. Daß dadurch auf die Erscheinung des Ziegenhirten ein weiterer Zug der Verklärung – als ob in ihm eine Gottheit in Menschengestalt erscheine – fällt, liegt auf der Hand.



καὶ μ' ἀτρέμας εἶπε σεσαρώς  
ῥμματι μειδιῶντι, γέλως δέ οἱ εἶχετο χεῖλος

Für dieses eigentümliche Begrüßungslächeln des Lykidas hat man die verschiedensten psychologischen Erklärungen aus der Situation heraus zu finden versucht<sup>15</sup>. Daß es jedoch zumindest nicht allein in der Situation begründet ist, zeigt die Tatsache, daß es an zwei weiteren Stellen in stereotyper Weise wiederkehrt, wo es psychologisch schwerer oder gar nicht erklärbar ist.

Als Lykidas zum zweiten Male das Wort ergreift, um Simichidas das Ehrengeschenk der Hirtenkeule zu versprechen, heißt es:

ὥς ἐφάμαν ἐπίταδες · ὁ δ' αἰπόλος ἄδ' ὑ γελάσσας [᾽... ἔφα ...] (42ff.)

Und zum dritten Mal wiederholt sich das Lächeln, als der Ziegenhirt die versprochene Keule als Musengeschenk überreicht (128f.):

τόσσ' ἐφάμαν · ὁ δέ μοι τὸ λαγωβόλον, ἄδ' ὑ γελάσσας  
ὥς πάρος, ἐκ Μοισᾶν ξεινήιον ὥπασεν ἦμεν.

Konnte man in den beiden ersten Fällen das Lächeln als «Ironie» erklären, so versagt diese Begründung an der dritten Stelle. Es handelt sich offenbar, unbeschadet der Möglichkeit einer teilweisen Situationsbegründung, um ein typisches Lächeln, worauf schon die formelhafte Wiederholung hinweist<sup>16</sup>.

Wir kennen solches Lächeln in ähnlicher Formulierung aus typischen Situationen namentlich der epischen Dichtung, wo es oft jene leutselig-ironische Liebenswürdigkeit kennzeichnet, die Ausdruck natürlicher Überlegenheit ist, etwa von Älteren gegenüber Jüngeren, Göttern gegenüber Menschen<sup>17</sup>. Das epische Adverb ἀτρέμας, das Theokrit dem lächelnd sprechenden Lykidas v. 19 beigibt, paßt gut

<sup>15</sup> Ist es die Müdigkeit der Wanderer, die den Ziegenhirten erheitert, oder umgekehrt ihre Eile? (Gow nimmt in etwas widersprüchlicher Weise beides an: zu v. 19 Lycidas is amused at the eagerness of the party, zu 21 It appears however from 24ff. that the party has surprised Lycidas by its briskness.) Vergnügt ihn die städtische Eleganz der Simichidas-Gruppe mitten in der staubigen Mittagslandschaft oder das Staunen des Simichidas über die ungewöhnliche Erscheinung des Ziegenhirten? Jede dieser Erklärungen ist möglich, keine direkt im Text präzisiert.

<sup>16</sup> Die beiden letzten Stellen, die das Lächeln des Lykidas mit dem Motiv der Stabüberreichung verbinden, setzt der Dichter in ausdrücklichen Bezug zueinander durch die am gleichen Platz wiederkehrende Formel ἄδ' ὑ γελάσσας und den Rückverweis ὥς πάρος v. 129.

<sup>17</sup> Cf. *Od.* 13, 287, wo Athene in Menschengestalt Odysseus begegnet: ὥς φάτο · μείδῃσεν δέ θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη. / χειρὶ τέ μιν κατέρεξε ... *Il.* 21, 507f. Zeus zu Leto τὴν δέ προτὶ οἱ / εἶλε πατὴρ Κρονίδης, καὶ ἀνείρετο ἦδ' ὑ γελάσσας. – ὥς φάτο · μείδῃσεν δέ ... kehrt als Formel sehr häufig wieder: von Göttern *Od.* 5, 180; *Il.* 1, 595; 5, 426; 6, 404; 14, 222; 15, 47. Von Erwachsenen gegen junge Leute und Kinder *Od.* 4, 609; 23, 111 (Vater-Sohn); *Il.* 23, 555 (Achill-Antilochos), nur einmal von Jüngeren zu Älterem (Telemachos-Odysseus) *Od.* 16, 476. – Dafür daß dieser Topos des Lächelns auch von den Alexandrinern mit besonderer Vorliebe auf Götter angewandt wurde, vgl. Kallim. *Hymn. Artem.* III 28 πατὴρ δ' ἐπένευσε γελάσσας / φῇ δέ καταρρέζων (von Zeus zur kleinen Artemis); Ovid verwendet das Motiv gerne bei Gesprächen göttlicher Personen mit dem Dichter (sicher nach alexandrinischen Vorbildern) in den *Fasten*, z. B. I 91 (Janus); IV 5 (Venus) mit der Formel *risit et ... dixit*. Bei Horaz vgl. beispielsweise *Od.* I 10, 10ff. *puerum minaci voce dum terret ... risit Apollo*, oder *Od.* III 66f. *aderat querenti perfidum ridens Venus*. *Od.* II 8, 13. Cf. in *Id.* VII noch v. 156 von Demeter δ δὲ γελάσσαι ...

dazu; es bezeichnet die Haltung ruhiger Selbstsicherheit und Gelöstheit, wie sie bei Homer vor allem Göttern und Helden im Kampfe eignet<sup>18</sup>.

Eine weitere Eigentümlichkeit, die in die gleiche Sphäre gehört, verdient vermerkt zu werden, nämlich die ganz unrealistische Art, wie der plötzlich auftauchende Ziegenhirt den Simichidas, als sei er ein alter Freund, sofort mit Namen und sehr familiär anspricht, obgleich die reale Frage, ob die beiden Wanderer einander schon kennen, völlig in der Schwebel gelassen wird. Das ist die Art, wie im Epos vor allem Götter einander oder den Menschen begegnen<sup>19</sup>.

Ob Theokrit in der Begegnungsszene der «Thalysien» die Erinnerung an eine bestimmte Episode der homerischen Epen wecken wollte, mag dahingestellt sein, sicher ist, daß die Reihe homerischer Züge, mit denen er Gestalt und Auftreten des Lykidas ausstattet, diesem den Nimbus des *δῖος αἰπόλος* im eigentlichen Sinne des Wortes verleihen. Gleich welche biographische Realität hinter der Erscheinung des geheimnisvollen Ziegenhirten steht, Theokrit hat sie offenbar mit Bedacht über das natürlich Wirkliche hinaus stilisiert und mit jenem Hauch der Verklärung umgeben, der einem mythischen Hirten, wie der eben im Liede des Lykidas (v. 73 ff.) als Idealarhe gepriesene *βούτας* Daphnis und *αἰπόλος* Komatas einer ist<sup>20</sup>, gebührt.

Welche Funktion, so muß man sich nun fragen, kommt dieser Mythisierung des Lykidas, auf die der Dichter anscheinend besonderes Gewicht legt, in der Gesamtökonomie des Idylls zu?

Wenn der berichtende Dichter die Begegnung mit dem Ziegenhirten von vorn-

<sup>18</sup> *ἀτρέμας* wird bei Homer verbunden mit *εὐδεν*, *εἰσέναι*, *ῥῆσθαι*, *ἔχειν*. Vergleiche «wie Eisen» (*Od.* 18, 212), «wie eine Säule» (*Il.* 13, 437) passen zu *ἀτρέμας*. Es kennzeichnet in aktivem Sinn die ruhige Haltung dessen, der sich nicht aus der Fassung bringen läßt, daher häufig für die Gefaßtheit im Kampfe verwendet (*Il.* 13, 437. 557; 15, 318). An unserer Stelle wird durch dieses Adverb die Überlegenheit des Lykidas unterstrichen.

<sup>19</sup> Daß die beiden Begegnenden faktisch als einander persönlich nicht bekannt vorausgesetzt werden, wurde o. Anm. 13 festgestellt. Wenn Simichidas den Lykidas mit Namen anredet, so ist das logisch in Ordnung, da er ihn ja v. 11 ff. identifiziert hat. Daß dagegen Lykidas den Simichidas, ohne daß eine Erklärung dafür gegeben wird, mit seinem ersten Wort namentlich anredet, ist außergewöhnlich. Ein weiterer Zug seiner souveränen Überlegenheit, deren Betonung dem Dichter am Herzen liegt. Die im vorangehenden angeführten Züge, mit denen Theokrit Gestalt und Erscheinung des Lykidas auszeichnet, geben deutlich zu erkennen, daß der *αἰπόλος* als der Ältere gegenüber dem Jüngeren, der Meister gegenüber dem Jünger empfunden werden soll. Dazu paßt auch die etwas burschikose joviale Tonart, die der Ziegenhirt dem Simichidas gegenüber anschlägt 21 ff. (begleitet von seinem überlegenen Lächeln) und die sicher nicht nur die Rustizität des Hirten kennzeichnen soll. Vgl. u. S. 152 ff., bes. Anm. 27 und 28.

<sup>20</sup> Es liegt wohl in der Absicht Theokrits, beim Leser Assoziationen zwischen dem Musterhirten Lykidas und dem von diesem in seinem Lied besungenen Idealarhe, dem *θεῖος* Komatas (78 ff.), hervorzurufen. Beide sind – was in der Bukolik eher zu den Seltenheiten gehört – *αἰπόλοι* (cf. v. 78), beide Musenlieblinge (cf. v. 82 u. 12. 95. 129). Im Epilog zu seinem Lied (83 ff.) läßt Theokrit den Lykidas sich geradezu mit Komatas als seinem idealen Wunschbild identifizieren: er sieht sich als Hirt von Komatas' Herden. Da Komatas auf einer Stufe mit dem berühmten mythischen Hirtendichter Daphnis erscheint, fällt in diesem ganzen Zusammenhang auch auf die Gestalt des Lykidas ein verklärendes Licht (vgl. hiezu u. Anm. 31). Daß die Szene gerade zur Mittagszeit stattfindet (21 ff.), gibt der Begegnung ein besonderes Kolorit. Es ist die Tageszeit, zu der die Natur am stärksten dichterische Inspiration ausströmt (cf. Platon *Phaidros* 241 e f. ... *ὑπὸ τῶν Νυμφῶν ... ἐνθουσιάζει ... σχεδὸν ἥδη μεσημβρία ἵσταται*).



herein unter den Stern der Musen stellt (v. 12), so bedeutet das natürlich, daß der αἰπόλος für ihn in erster Linie als Dichter wichtig ist. Das bestätigen auch die ersten Worte des Simichidas an ihn (27 ff.):

Λυκίδα φίλε, παντί το πάντες  
ἤμην συρικτὰν μέγ' ὑπείροχον ἔν τε νομεῦσιν  
ἔν τ' ἀμαθήρεσσι

Lykidas, der Musterhirte, wird gleichzeitig als Meisterdichter vorgestellt<sup>21</sup>. Er erscheint danach gleichsam als Musterbukoliker. Diesen vorbildlichen Dichtershirten ganz unerwartet mitten auf den Feldern, wo sein eigentlicher «Herrschaftsbereich» ist, anzutreffen, bedeutet für den berichtenden Simichidas, der sich selbst zu den noch unfertigen Jüngern der bukolischen Muse zählt<sup>22</sup>, ein besonders glückhaftes εὖρημα, bietet es doch die nicht alltägliche Gelegenheit zum βουκολιάζεσθαι mit einem anerkannten Meister der Hirtendichtung.

Wie sehr diese Aussicht den Simichidas erfüllt, kommt darin plastisch zum Ausdruck, daß er, bevor er überhaupt auf die Frage des Lykidas nach Ziel und Sinn seiner Wanderung antwortet, sein Anliegen vorbringt, sich mit dem Meisterbukoliker im Lied messen zu dürfen (28 ff.)<sup>23</sup>:

τὸ δὴ μάλα θυμὸν λαίνει  
ἀμέτερον· καίτοι κατ' ἐμὸν νόον ἰσοφαρίζειν  
ἔλπομαι ...  
ἄλλ' ἄγε δὴ, ξυνὰ γὰρ ὁδὸς ξυνὰ δὲ καὶ ἄως,  
βουκολιασδόμεσθα

35

Auf diese Aufforderungen zum βουκολιάζεσθαι geht der Ziegenhirte ein mit den Worten: ἄλλ' ἄγε βουκολικᾶς ταχέως ἀρξώμεθ' αἰοιδᾶς, Σιμιχίδα, und es folgen darauf hintereinander die Lieder der beiden Partner (52–89/92–127)<sup>24</sup>.

Die Figur des Lykidas spielt dem äußeren Motiv entsprechend, im zentralen Teil des Idylls die Rolle des βουκολιασμός-Partners, und die ganze Szene scheint sich soweit im Rahmen des üblichen Hirtenwettsingens zu halten, wie man

<sup>21</sup> NB. die parallele Formulierung αἰπόλῳ ἔξοχ' ἐφίκει v. 14 und συρικτὰν μέγ' ὑπείροχον ἔν τε νομεῦσιν ... v. 28 f. Lykidas ist in beiderlei Hinsicht etwas Außergewöhnliches.

<sup>22</sup> Simichidas zählt sich zwar auch zu den ἀν' ὧρεα βουκολέοντες (92, was hier deutlich metaphorisch gemeint ist, da er ja sonst in diesem Gedicht als «Städter» gezeichnet ist), jedoch zu den Anfängern, wie er in v. 33 ff. gleich vorwegnimmt (dazu u. S. 153 ff.).

<sup>23</sup> Die Wirkung von Simichidas' «verkehrter» Antwort auf Lykidas' Frage ist die, daß das βουκολιάζεσθαι mit Lykidas nun als Hauptziel und -zweck von Simichidas' Wanderung aufs Land in den Vordergrund rückt, was ja, wie sich zeigen wird, auch dem Sinn des ganzen Gedichtes entspricht, nämlich den Zugang zum Thalysienfest an der Nymphenquelle Burina durch die Sängerprobe mit Lykidas förmlich erringen zu lassen (dazu u. S. 155 ff.).

<sup>24</sup> Zu diesen beiden Liedern s. o. Anm. 20 und u. S. 154 u. Anm. 31. Der Begriff βουκολιάζεσθαι bezeichnet an sich nur den Vortrag eines Liedes im Stile der βουκόλοι. Der Begriff ist allgemein so weit gefaßt, daß er nicht nur auf die Kategorie der βουκόλοι im engeren Sinne beschränkt ist (hier wird er ohne weiteres für den αἰπόλος mitverwandt), wie denn überhaupt die ganze ländliche Terminologie in dieser Dichtung stark von der Wirklichkeit abstrahiert, metaphorisch gebraucht erscheint (cf. Anm. 46). In der Praxis der bukolischen Dichtung tritt das βουκολιάζεσθαι, die βουκολικὴ Μοῦσα, gewöhnlich als Wechselgesang im Wettkampf auf (cf. V 44; IX 1. 5. 28; VIII 31).

es in Varianten in den Idyllen V, VI, VIII und IX vorfindet. Bei näherem Zusehen weicht jedoch die Darstellung des «Thalysien»-Bukoliasmos in wesentlichen Aspekten vom Normalschema ab.

Bei allen bukolischen Wechselgesängen der Alexandriner handelt es sich um Wettkämpfe, die mit dem Sieg einer Partei oder einem Unentschieden enden<sup>25</sup>. In unserem Falle nun geht es, obwohl beide *βουκολιαζόμενοι* abwechselnd je ein Lied als Probe ihrer bukolischen Muse vortragen<sup>26</sup>, ganz offenkundig überhaupt nicht um Sieg oder Niederlage.

Zunächst muß auffallen, daß trotz ausdrücklicher Erwähnung der Anwesenheit von zwei Unbeteiligten, den Begleitern des Simichidas, doch kein Schiedsrichter aufgestellt wird, wie es sonst meist üblich ist (Id. V, VIII, IX). Sodann spricht auch keiner der Sänger selbst an irgendeiner Stelle etwas davon, daß ein Sieg in Frage stehe<sup>26</sup>. Im Gegenteil, jeder der beiden Dichter betont ausdrücklich, daß er nur aus Gefälligkeit dem *φίλος* gegenüber aus dem eigenen Liederschatz etwas Ausgesuchtes vortragen wolle. Die unmittelbaren Einleitungsworte zu jedem der zwei Lieder bekunden deutlich diese Haltung:

ἀλλ' ἄγε βουκολικᾶς ταχέως ἀρξώμεθ' αἰοιδᾶς,  
Σιμιχίδα· κῆγὼ μὲν – ὄρη, φίλος, εἴ τοι ἀρέσκει  
τοῦθ' ὅτι πρᾶν ἐν ὄρει τὸ μελύδριον ἐξέπονασα

sagt Lykidas (50 ff.),

Λυκίδα φίλε, πολλὰ μὲν ἄλλα  
Νύμφαι κῆμὲ δίδαξαν ἂν' ὄρεα βουκολέοντα  
ἐσθλά, τά που καὶ Ζητὸς ἐπὶ θρόνον ἄγαγε φάμα·  
ἀλλὰ τόγ' ἐκ πάντων μέγ' ὑπείροχον, ᾧ τυ γεραίρειν  
ἀρξεῦμ'· ἀλλ' ὑπάκουσον, ἐπεὶ φίλος ἐπλεο Μοίσαις

entgegnet Simichidas (91 ff.), wobei er klar zu erkennen gibt, daß er das Lied des Ziegenhirten richtig als hohe Gunstbezeugung würdigt und nun die bestmögliche Gegenleistung ihm bieten will: sein Lied soll ein *γέρας*, eine Ehrengabe sein, nicht Kampfinstrument<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Sieg einer Partei in Id. V, VIII, unentschieden VI, IX. Unklar ist der Ausgang im Agon Silen-Pan Pap. Vindob. Rainer 29801. Einen Sonderfall bildet Id. I, insofern dort nur ein Hirte, Thyrsis, sein Lied vorträgt, während der Konkurrent (*αἰπόλος*) von vornherein darauf verzichtet. Der Gegenstand, den dieser dem Thyrsis für sein Lied anbietet und überreicht, der bekannte Efeubecher, ist daher nicht eigentlich ein Kampfpreis, sondern eine Gegengabe für die Gunst, die Thyrsis mit dem Vortrag seines Liedes erweist; als solche wird der Becher denn auch schon vor dem Liede in Aussicht gestellt (v. 23 ff.). Vgl. hiezu u. S. 154 f. u. Anm. 33.

<sup>26</sup> Bezeichnenderweise fehlen in Id. VII für das *βουκολιάζεσθαι* von Simichidas und Lykidas die zur Kennzeichnung der Kampftendenz sonst üblichen Termini, wie *ἐρίζειν* (cf. Id. I 24; V 23. 30. 60. 67. 136; VI 5), *νικᾶν* (cf. VIII 7. 84; V 28; VI 46) oder *ἄεθλον* für den ausgesetzten Preisgegenstand (cf. VIII 13). *Ἐρίζειν* und *νικᾶν* verwendet dagegen Simichidas v. 40 f. gegenüber Philetas und Asklepiades, doch nur um in anschaulicher Weise theoretisch sein künstlerisches Höchstziel zu formulieren (dazu u. S. 158 ff.). Zu *ἰσοφαρίζειν*, womit Simichidas das Ziel seines *βουκολιάζεσθαι* mit Lykidas bezeichnet, u. Anm. 28.

<sup>27</sup> In ihrer galanten Höflichkeit erinnern diese Komplimente an Id. VI, wo allerdings zwei Kampfpreise ausgesetzt werden. Zu beachten ist der fühlbare Unterschied in der



Im Einklang mit der hier sichtbar respektvollen Haltung des Simichidas gegenüber dem Ziegenhirten stehen auch seine ersten Worte, die er v. 27 ff. an diesen richtet. Wenn er dort, nach der einleitenden Begrüßung des Lykidas als «anerkannt ersten unter den Bukolikern» (s. o. S. 151), bemerkt:

τὸ δὴ μάλα θυμὸν ἱάτνει  
ἀμέτερον· καίτοι κατ' ἐμὸν νόον ἰσοφαρίζειν  
ἔλπομαι,

so spricht aus dieser betont höflichen Formel nicht herausfordrendes Überlegenheitsgefühl und Siegerwille, sondern vielmehr das Streben nach *aemulatio* eines als überlegen verehrten Künstlers, an dessen Zustimmung zur eigenen Kunst dem Simichidas sehr viel gelegen ist<sup>28</sup>. Dieser verbindet denn auch seine anschließende Aufforderung zum Bukoliasmos mit der erklärenden Bemerkung, daß er vom Wert der eigenen Dichtung trotz dem Ruf, den sie ihm bisher eingetragen habe<sup>29</sup>, noch keineswegs voll überzeugt sei (37 ff.)<sup>30</sup>. Er verleiht damit dem von ihm gesuchten Bukoliasmos mit Lykidas für sich den Charakter eines Probe-Agons, bei dem dem Ziegenhirten eher die Rolle eines *arbiter* über seine künstlerische Reife als «Bukoliker» als die eines echten Agon-Partners zugedacht wird. Das folgende Lied des

Qualifikation beider Lieder: Simichidas sucht das Allerbeste aus seinem Repertoire (*ἐκ πάντων μέγ' ὑπείροχον*), um Lykidas damit zu ehren (*γεραίρειν*), Lykidas greift nur ein kleines Muster aus seiner Kollektion heraus, ein *πρᾶν μελύδιον*. Die Überlegenheit des Lykidas ist dadurch um eine weitere Nuance bereichert.

<sup>28</sup> «Daß du als der beste Bukoliker giltst (und ich dich antreffe), das freut mich tief im Herzen: und doch (obgleich du so groß bist) hoffe ich, es auf deinen Rang bringen zu können.» *Κατ' ἐμὸν νόον* zu *ἔλπομαι* hinzu unterstreicht die Stärke von Simichidas' Wunsch nach *aemulatio* des Lykidas. *Ἰσοφαρίζειν*, der epischen Sprache angehörig, ist als Terminus zur Kennzeichnung des Zieles eines Bukoliasmos-Teilnehmers in der bukolischen Dichtung singular; es drückt mehr das Streben zum Einholen, Nachholen als zum Übertreffen aus (cf. Hes. *Erga* 490 οὗτω κ' ὑπαρότης προωηρότη ἰσοφαρίζου). Die Wendung *θυμὸν ἱάτνει ἀμέτερον* drückt nicht etwa Konkurrenzseifer aus, sondern die freudige Verehrung des Simichidas für den weiterberühmten Lykidas; die darin enthaltene Anerkennung von Lykidas' Überlegenheit äußert sich auch deutlich in der verschiedenen Nuancierung der Leistungen beider: Lykidas soll der *συρικτὰς μέγ' ὑπείροχος* sein (27f.), Simichidas dagegen nennt sich nur einen in der Meinung der Leute *ἀοιδὸν ἄριστον* – woran er aber selbst nicht glaubt (37ff.). Diese Nuance stimmt mit der verschiedenen Qualifikation der Lieder (Anm. 27) und mit der sonstigen Zeichnung des Ziegenhirten, wie o. S. 3ff. ausgeführt, überein. – Diese klar gezeichnete Überlegenheit des Lykidas läßt ihn klar als den älteren Meister, Simichidas als den Jüngeren erscheinen, der noch viel zu lernen hat: Diesen Gedanken bringt Simichidas v. 36 mit der Formel *τάχ' ὥτερος ἄλλον ὀνήσει*, die er natürlich in erster Linie auf sich selbst bezieht, was aus der folgenden, die Bukoliasmos-Forderung rechtfertigenden Schilderung seines geringen Könnens, völlig deutlich wird.

<sup>29</sup> Simichidas ist nicht ein ganz blutiger Anfänger, sondern ein zwar noch nicht reifer, doch immerhin schon durch eigene Leistungen hervorgetretener Dichter (cf. 37f. *καὶ γὰρ ἐγὼ Μοισᾶν κατινὸν στόμα, κημὲ λέγοντι / πάντες ἀοιδὸν ἄριστον* und 91 ff. *πολλὰ μὲν ἄλλα / Νύμφαι κημὲ δίδαξαν ἄν' ὧρεα βονκολέοντα / ἐσθλά, τά που καὶ Ζητὸς ἐπὶ θρόνον ἄγαγε φάμα*). Diese letzte Formulierung durch Gleichsetzung von Zeus mit dem Ptolemäerkönig als Beweis für eine dichterische Tätigkeit Theokrits in Alexandrien vor der geschilderten koischen Episode zu verwenden, wie es gewöhnlich geschieht, besteht kein begründeter Anlaß. Es braucht sich nicht um mehr als eine sprichwörtliche Redensart für besonderes Ansehen in der Öffentlichkeit zu handeln, so auch im bukolischen Gedicht *Pap. Vindob. Rainer* 29801 A 60 gebraucht (Silen an Pan): *πῇ σοι φωνῇ; / πῇ μελέων κλέος εὐρὺ τὸ καὶ Διὸς οὐατ' ἱάτνει*; Beide Stellen klingen an die homerische Formel *κλέος οὐρανὸν ἔχει* an.

<sup>30</sup> Dazu s. u. S. 158ff.

Lykidas erhält danach von vornherein die Funktion des Musterliedes, das Lied des Simichidas die des Probeliedes<sup>31</sup>.

Die Sonderstellung des Thalysien-Agons, wie sie aus den Worten des Simichidas deutlich wird, bekundet sich auch in einem Motiv, das zu den Grundbestandteilen pastoraler Konkurrenzen gehört: der Preisverteilung.

Sichtbarer Ausdruck des Hirtenagons ist jeweils der Kampfprijs, den einer der Konkurrenten oder häufiger ein Schiedsrichter überreicht, wobei gelegentlich für jeden der Wettkämpfer je ein Preis im voraus ausgesetzt wird<sup>32</sup>.

Auch die Gesangsszene der «Thalysien» enthält die Überreichung einer im voraus versprochenen Gabe (43f.), nämlich des keulenartigen Stabes, der *κορύνα* (*λαγωβόλον*) des Ziegenhirten Lykidas, die Simichidas nach Abschluß seines Liedes (129f.) von seinem Partner überreicht wird.

Diese Schenkung der «Thalysien» aber nimmt unter allen bekannten Parallelfällen der bukolischen Dichtung einen eigenen Platz ein. Einmal wird trotz der Zweizahl der *βουκολιαζόμενοι* nur einem von ihnen, Simichidas, eine Gabe offeriert. Das ist sonst nirgends bei Theokrit der Fall, mit Ausnahme von Idyll I<sup>33</sup>. Dort aber ist es der als unterlegen gezeichnete Ziegenhirte, der dem Meistersänger Thyrsis mit seiner Gabe ein Lied entlockt und honoriert, in den «Thalysien» hingegen ist es umgekehrt der überlegene Meister Lykidas, der dem lernbegierigen – offenbar als jung gedachten<sup>34</sup> – Adepten der Musenkunst die Gabe anbietet. Sie wird – ein singulärer Fall in den Bukolika – weder als Sieges- oder Kampfprijs im Wettsingen noch als Anreiz zum Vortrag eines Liedes eingesetzt.

Was eigentlich die Funktion dieser Gabe sein soll, die Simichidas vom Ziegen-

<sup>31</sup> Was den Inhalt beider Lieder betrifft, so enthält dasjenige des Lykidas alles, was zu einem vorbildlichen *βουκολικόν* gehört: die Motivkreise Liebe-Musik und Gesang-Wein-Landleben. Das ländliche Fest mit dem abschließenden Loblied auf das Bukolikerideal bildet durchaus eine organische Einheit mit dem Ausgangsmotiv der Liebeserklärung, aus dem es assoziativ entwickelt ist. Das Schergewicht des Liedes aber liegt in dem auf Lykidas selbst bezogenen Schlußteil (vgl. o. Anm. 20). Sinn und Wert des Liedes muß aus seiner Funktion im Gesamten des Thalysiengedichtes verstanden werden. In diesem Zusammenhang verdient vermerkt zu werden, daß das Lykidaslied nicht nur in der Figur des Komatas, wie oben ausgeführt, Bezüge zum Rest des Thalysiengedichtes aufweist. Das Bild des ländlichen Symposions 63ff. bildet eine Parallele zum Symposion an der Quelle Burina, mit dem das Idyll schließt. Das Liederpaar des Tityros (72ff.) erinnert an das Liederpaar des *βουκολιασμός* Lykidas-Simichidas. – Simichidas' Lied ist weniger augenfällig «ländlich» (very superficially tintured with rusticity, Gow zu v. 92), darum aber nach der Zeitauffassung nicht weniger «bukolisch» (NB. die parallele Charakterisierung der Lieder durch Lykidas und Simichidas v. 51 *τοῦθ' ὅτι πρῶν ἐν ὄρει τὸ μελύδριον ἐξεπύνασα*, 92 *Νύμφαι κῆμέ διδάξαν ἀν' ὄρεα βουκολέοντα ἐσθλά* ...). Zum Begriff «bukolisch» vgl. o. Anm. 24 und u. Anm. 48 und 60.

<sup>32</sup> So *Id.* VIII 11ff.; der Fachausdruck ist *ἄθλον κατατιθέναι*. In *Id.* VI tauschen beide Sänger Gaben aus (unentschieden), V 138ff. fordert der Schiedsrichter den Unterlegenen zur Stellung einer Gabe an den Sieger auf, IX teilt der Schiedsrichter selbst die Preise aus. Zu *Id.* I cf. Anm. 33. Zum Ausdruck *δωρόττοιμαι* v. 43 cf. Anm. 50.

<sup>33</sup> *Id.* I ist kein eigentlicher Agon, weswegen der ausgesetzte Preis einen eigenen Charakter hat (vgl. o. Anm. 25). Gemeinsam ist *Id.* I und *Id.* VII, daß jeweils der Unterlegene den Überlegenen zum *βουκολιάζεσθαι* auffordert sowie daß eine Gabe im voraus versprochen wird. Stellung des Gebenden und Sinn der Gabe sind aber grundverschieden. Der Herausgeforderte, nicht der Herausforderer bietet in *Id.* VII die Gabe an.

<sup>34</sup> Cf. Anm. 19 und 28.



hirten erhält, sagt der Dichter bei der Überreichung mit deutlichen Worten: es soll ein «musisches ξεινήιον» sein:

τόσσ' ἐφάμαν, ὃ δέ μοι τὸ λαγωβόλον, ἄδὼν γελάσας  
ὥς πάρος, ἐκ Μοισᾶν ξεινήιον ὥπασεν ἦμεν (128f.)

Der Ausdruck läßt es in der Schwebe, ob das ξεινήιον eine Gabe ist, die die Bruderschaft des Lykidas mit Simichidas im Geiste der Musen besiegeln soll, oder ob es eine Gabe ist, die, von den Musen gestiftet, in ihrem Auftrag überreicht wird; vielleicht liegt beides darin<sup>35</sup>, auf jeden Fall aber wird daraus klar, daß der Ziegenhirte nicht etwa einen Sieg des Simichidas über ihn selbst damit belohnt, sondern einen Akt der Auszeichnung durchführt, wie er einem Meister gegenüber einem Jünger der Dichtkunst, der seine Bewährungsprobe erfolgreich bestanden hat, zukommt. Denn mit der Überlassung seines charakteristischen Hirtenstabes erkennt der «Musterhirte» Lykidas den «Städter» Simichidas als seinesgleichen an; er gibt ihm gleichsam den Ritterschlag zum «Hirten», d. h. zum Hirtendichter im vollen Sinne des Wortes, und sanktioniert so seinen Anspruch auf *ἰσοφαρίζειν* mit dem Meisterbukoliker und auf Zugehörigkeit zum Volk der Bukoliker, zu den ἀν' ὄρεα βουκολέοντες (92)<sup>36</sup>.

Wenn Simichidas nun mit dem Hirtenstab, dem Bukolikermerkmal, in der Hand am ländlichen Erntefest der Thalysien erscheint, so erhält dieses Fest nach der vorangehenden Bukoliasmosszene und ihrem eben besprochenen Abschluß die Bedeutung eines Weihefestes für den Bukoliker Simichidas. Die Feststätte, an der Simichidas sich niederläßt, ist denn auch der Wohnort der Nymphen, deren Funktion sich gerade für den Bukoliker mit der der Musen überschneidet; wofür eben unser Gedicht ein Beispiel bietet in den Worten, mit denen Simichidas sein Probelied einleitet (91 ff.):

Λυκίδα φίλε, πολλὰ μὲν ἄλλα  
Νόμφαι κῆμὲ δίδαξαν ἀν' ὄρεα βουκολέοντα ἐσθλά ...  
ἄλλ' ὑπάκουσον ἐπεὶ φίλος ἔπλεο Μοῖσαις.

<sup>35</sup> Ob ἐκ Μοισᾶν zu ξεινήιον oder zu ὥπασεν (ἦμεν) näher zu beziehen ist, ist nicht genau auszumachen. Es liegt eine der bei Theokrit nicht seltenen ἀπὸ κοινοῦ-Konstruktionen vor (cf. Anm. 55). Jedenfalls ist der Ausdruck ἐκ Μοισᾶν hier viel zu prägnant gebraucht, als daß man es in blaß metaphorischem Sinne auffassen könnte, etwa ξεινήιον ἐκ Μοισᾶν = 'Lohn für das Lied' (so H. Fränkel, *Philos. und Dichtung des frühen Griechentums* 549, 11), was sachlich für den Zweck der Stabüberreichung auch nicht ganz stimmt (cf. u. S. 159). Ebensowenig ist die Bedeutung von σὺν Μοῖσαισιν v. 12 damit erschöpft, daß es «indicates that the meeting is to result in music» (Gow zu v. 12; vgl. o. S. 147 u. Anm. 11).

<sup>36</sup> Zu diesem Anspruch vgl. Anm. 29 und S. 160. Simichidas' Lied wird durch diese Stabüberreichung als in vollem Sinne «bukolisch» anerkannt (unbeschadet dessen, daß es uns heute wenig «ländlich» vorkommen mag, cf. Anm. 31). Wenn Simichidas anfangs deutlich als «Städter» gekennzeichnet wird (v. 2 ausdrücklich εἰρπομεν ἐκ πόλιος; v. 26 Anspielung auf seine städtische Kleidung, cf. Gow 129 Simichidas «a city-bred poet», id. zu v. 26), im Gegensatz zum urländlich gezeichneten Lykidas (14 ff.; den Kontrast des städtischen Simichidas zur mittäglichen ländlichen Landschaft läßt der Dichter den Lykidas stark unterstreichen 21 ff.), so erscheint auf diesem Hintergrunde die Zeremonie der Stabüberreichung ganz besonders bedeutungsvoll als Sinnbild der vollen Anerkennung als «Bukoliker» durch eine dafür kompetente Persönlichkeit, den als Musterbukoliker gezeichneten Ziegenhirten Lykidas. Für die literarsymbolische Verwendung des Motives Stadt-Land ist das Thalysienidyll innerhalb der alexandrinischen Dichtung besonders beachtenswert.

Daß die Nymphen von Simichidas v. 148 als *Νύμφαι Κασταλίδες* angesprochen werden, was eher für die Musen üblich ist, bekräftigt diesen Zusammenhang<sup>37</sup>. Das anschauliche Bild des koischen Nymphenhaines (135 ff.) mit seiner Höhle und reinen Quelle, mit den den Dichter Simichidas umschwirrenden Vögeln, Zikaden und Bienen – alles bei den Alexandrinern beliebt, gern stilsymbolisch verwendete Motive – stellt sich deutlich in die Reihe der bekannten Musenquellbilder, wie sie uns vor allem aus Kallimachos' Aitienprolog und seinen römischen Nachahmungen bekannt sind, für die aber auch Philetas, der von Theokrit in den «Thalysien» (40) gerühmte koische Dichter, vorbildlich gewesen zu sein scheint, dem Begriff der *aquae Philetaeae* bei Properz nach zu schließen<sup>38</sup>.

Das Rahmenmotiv des Idylls, der Thalysienhain mit seiner Quelle, steht, wie man sieht, in einem klaren Kausalzusammenhang zur zentralen Bukoliasmosszene. Es erscheint von dieser her zweckbestimmt<sup>39</sup>. Der junge Simichidas tritt nach bestandener Bukolikerprobe in den Dichterhain, zu dem er von Anfang an, «aus der Stadt» aufbrechend, gestrebt hatte<sup>40</sup>. Diese innere Verbindung von Rahmen und Kern des Idylls hat der Dichter an den Kompositionsfugen gut kenntlich gemacht. Auf das Eingangsbild von Simichidas' Wanderziel und dem Hain an der Quelle Burina (1–9)<sup>41</sup>, folgt unmittelbar die Erscheinung des Ziegenhirten Lykidas mit dem Hinweis auf die «Fügung der Musen», die über ihr waltet; dem Eintritt des Simichidas in den Nymphenhain (131 ff.) unmittelbar voraus aber geht die Übergabe des Hirtenstabes durch Lykidas, als ob es der Zauberstab wäre, der den Weg zur «heiligen Quelle»<sup>42</sup> öffnet – es ist ja auch das «Gastgeschenk der Musen» (129).

<sup>37</sup> Zur Verbindung Musen–Nymphen vgl. *Id.* I 12. 141; IV 29; V 149. Bei der damals beliebten Verwendung des Musenquellmotivs lag die Assoziation zu den Musen, die ja ursprünglich Quellnymphen sind, besonders nahe. Die Bedeutung der Niederlassung des Simichidas am Nymphenquell und des abschließenden kleinen Hymnus an die Nymphen (148 ff.) wird erst dann voll erfaßt, wenn man diese Episode mit Simichidas' Worten 91 ff. zusammenstellt (Einleitung zu seinem Lied): *Νύμφαι κῆμὲ διδάσαν ἄν' ὥρεα βονκολέοντα ἐσθλά...*, die deutlich Hesiods Verse *Theog.* 22f. αἰ (sc. Μοῦσαι) *νύ ποθ' Ἥσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδὴν | ἄρνας ποιμαίνονθ'* *Ἐλικῶνος ὑπὸ ζαθέοιο* zum Vorbild haben. Simichidas' eben genannte Worte sind bedeutungsgleich mit v. 37 *καὶ γὰρ ἐγὼ Μοισᾶν κατυρόν στόμα*. NB. die Parallelität der Formel *Νύμφαι Κασταλίδες Παρνάσιον αἰπὸς ἔχουσιν* zu *Theog.* 1f. *Μουσάων Ἐλικωνιάδων ἀρχώμεθ'* *ἀεΐδειν, αἱ δ' Ἐλικῶνος ἔχουσιν ὄρος μέγα τε ζαθέον τε*. Es wird schon daraus deutlich, daß Theokrit bzw. Simichidas v. 148 ff. mit einem Hymnus an die Nymphen anhebt (daher auch die Bezeichnung der Nymphen, die natürlich mit den koischen Quellnymphen von v. 137 identisch sind, mit ihrem Ursprungsepitheton nach der «Geburtsstätte», der Kastalischen Quelle am Parnaß). Dieses selbständige Lied (148–157), mit dem das Idyll schließt, verbindet gleichsam die Vergangenheit und Gegenwart des Dichters, indem es so angefügt ist, als ob das ein Lied wäre, das der berichtende Simichidas damals bei der Thalysienfeier vortrug und nun vom Dichter aus seiner Gegenwartssituation als Reminiszenz wiederholt wird. (NB. das Schlußgebet an Demeter, das natürlich bei der Thalysienfeier selbst sinnvoll war.) – Zur Verbindung des Begriffs «Kastalisch» mit den Musen cf. Gow zu v. 148.

<sup>38</sup> Cf. Prop. III 3, 52; IV 6, 3. Die Tatsache, daß hier Philetas mit den *Cyrenaeae aquae*, also Kallimachos' Musenquell, zusammen genannt wird, läßt vermuten, daß auch Philetas dieses Motiv an programmatisch wichtiger Stelle verwendet hat.

<sup>39</sup> Cf. die Anm. 20 und 31 erwähnten Parallelen des Lykidasliedes zur Rahmenerzählung.

<sup>40</sup> Vgl. Anm. 36.

<sup>41</sup> Zum Problem der Quelle Burina vv. 6–9 und ihres Verhältnisses zur Nymphenquelle vv. 136 ff. vgl. u. Anm. 58.

<sup>42</sup> v. 136 *ἱερὸν ὕδωρ | Νυμφᾶν ἐξ ἄντροιο κατειβόμενον*. Cf. Kallim. *Hymn. Ap.* 110 ff. *Δηοῖ*



Die Bedeutung dieser Stabübergabe im Sinne der «Musenfügung», die Simichidas direkt zur Nymphenquelle führt, wo er «zwischen Bienen und Zikaden» ruht, kann erst dann voll erfaßt werden, wenn man sich – was für jeden gebildeten antiken Leser ohne weiteres klar sein mußte – vergegenwärtigt, daß Theokrit mit der rustiken *κορύνα* des Musterhirten Lykidas, die er als sein Attribut an bevorzugter Stelle der Ekphrasis erwähnt (15ff.), deren hohen Wert als würdige Gabe für ein *Διὸς ἔργον* er dann rühmt (43f.) und die er schließlich als «Musenpfand» weitergeben läßt (129), natürlich die Assoziation zum berühmten Zweig wecken wollte, den die Musen dem askräischen Hirten Hesiod, dem Ahnherrn der Hirtenpoesie und hochverehrten Patron der koisch-alexandrinischen Dichtergruppe, einst am Helikon als Dichterstab überreicht hatten<sup>43</sup>.

Damit aber mußte sich von selbst für die Begegnungsszene der Thalysien mit ihrer Zeremonie der Stabübergabe die Parallele zur bekannten hesiodeischen Dichterweihe Theog. 22ff. ergeben, das um so mehr, als gerade bei den Dichtern der hellenistischen «Neuen Schule» diese hesiodeische Szene gleichsam als «Grundsteinlegung» der *λεπτότης*-Poesie galt und dementsprechend oft nachgeahmt und variiert wurde, darunter vor allem von Kallimachos, dem Haupt des alexandrinischen Kreises, vermutlich aber auch von Philetas, dem Anführer des koischen Kreises, beide Male in Verbindung mit dem ebenfalls von Theokrit verwendeten Quellmotiv.<sup>44</sup>

Theokrit hat, so läßt sich nach allem schließen, in der selbstbiographischen Erzählung der «Thalysien» über die denkwürdige Begegnung mit dem geheimnisvollen Hirtendichter Lykidas als Vorspiel zum Eintritt in den Nymphenhain an der «heiligen Quelle» auf der Insel Kos eine Variante sui generis, nämlich nicht als Vision, wie etwa bei Kallimachos, sondern im realistischen Stil des bukolischen Mimus, zum damals modischen Thema der «hesiodeischen Berufung»

*δ' οὐκ ἀπὸ παντὸς ὕδαρ φορέουσι μέλισσαι / ἀλλ' ἦτις καθαρὴ τε καὶ ἀχρόαντος ἀνέρπει / πίδακος ἐξ ἱερῆς ὀλίγη λιβάς ἄμρον ἄωτον.* Hier auch das Motiv der Bienen, die um die Quelle fliegen, wie *Id.* VII 142 *πρωτῶντο ξοῦνθαι περὶ πίδακας ἄμφι μέλισσαι.* An beiden Stellen auch das Motiv des Demeterfestes.

<sup>43</sup> Theog. 22ff., bes. 30 *καὶ μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιλέος ὄζον / δρέψασαι θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μ' αἰοδῆν / θέσπιν.* Die Bedeutung der *κορύνα* ist in *Id.* VII natürlich von ganz anderer Kraft als im pseudotheokritischen *Id.* IX 23, wo es sich um einen gewöhnlichen Preisgegenstand handelt; es wird dort eine bagatellisierende Nachahmung von *Id.* VII vorliegen. – Theokrit hat Motive aus Hesiods Theogonie-Prooimion auf verschiedene Stellen von *Id.* VII verteilt, so v. 92 *Νύμφαι κῆμὲ δίδαξαν ἀν' ὥρεα βοῦκολέοντα* (= Theog. 22, cf. Anm. 38). Ein Widerspruch zwischen diesem Vers und der Auffassung der Stabüberreichung als «Dichterweihe» liegt nicht vor, insofern es sich bei der letzteren nicht um den Beginn der «bukolischen» Tätigkeit des Simichidas handelt, sondern nur um seine endgültige Anerkennung als Bukoliker, gleichsam seine «Krönung». Vielleicht hat Theokrit, um diesen Gradunterschied anzudeuten, v. 92 von den «Nymphen» gesprochen, während er die Begegnung mit Lykidas und die Übergabe des Stabes ausdrücklich als Werk der Musen bezeichnet.

<sup>44</sup> Cf. Anm. 38. Zur Verbreitung des Dichterweihe-Motivs in Verbindung mit dem Musenquell cf. Herten, Bursians Jahrbuch. 1937, 115f., Wazink, Mnemos. 1950, 215ff., Pfeiffer, *Callim.* ad fr. 2 und 2 a 16ff. – Von allen uns bekannten Dichtern der alexandrinischen Epoche ist Theokrit der einzige, der das hesiodeische Stab-Motiv verwendet hat. Bei den römischen Alexandrinern erscheint es durch den Trunk aus dem Musenquell ersetzt (cf. z. B. Prop. III 52). Wie es in Kallimachos' *Aitienprolog* genau war, läßt sich nicht übersehen.

geschaffen. Dabei hat er die Funktion, als musengesandter Vermittler «hesiodeischer» Legitimation zu wirken, auf die Gestalt des Ziegenhirten Lykidas übertragen. Das erklärt die auffällige Mythisierung seiner Erscheinung, die der ihm zugedachten Mission das nötige Relief verleihen soll<sup>45</sup>.

Was Theokrit im Gewand des koischen Treffens der «Thalysien» gleichsam in zweiter Dimension vorführen wollte, kann nach alledem nichts anderes sein als seine eigene «Dichterweihe». Er spiegelt darin seine offizielle Aufnahme in die Zunft der bukolischen Muse und damit gleichzeitig der modernen Kunstdichtung überhaupt, als deren Hauptexponent ja die Bukolik galt<sup>46</sup>.

Will man diesen von Theokrit in bukolischer Verklärung dargestellten Vorgang in seiner vollen literarhistorischen Tragweite erfassen, so muß man sich daran erinnern, daß sein Schauplatz kein geringerer als die Insel Kos ist, Wiege und Mittelpunkt der Schule des Philetas, der zusammen mit Asklepiades als Gründer und Führer des Neuen Stils galt<sup>47</sup>. Hier durch einen αἰπόλος den Dichterstab überreicht zu erhalten, mußte von ganz spezifischer programmatischer Bedeutung sein. Worin diese besteht, darüber erteilt der Dichter genaue Auskunft im Prologgespräch zur Liederpartie.

Seiner Aufforderung zum βουκολιάζεσθαι (35 f.) fügt Simichidas begründend hinzu, er habe zwar musische Interessen und besitze schon allgemein einen guten Ruf als Sänger, doch sei er selbst noch nicht so recht von seinem Talent überzeugt, denn mit Asklepiades und Philetas könne er es noch lange nicht im Wettkampf aufnehmen, das wäre wie wenn ein Frosch gegen Zikaden aufträte (37 ff.):

καὶ γὰρ ἐγὼ Μοισᾶν καπνρὸν στόμα κῆμὲ λέγοντι  
πάντες ἀοιδὸν ἄριστον· ἐγὼ δέ τις οὐ ταχυπειθής,  
οὐ Δᾶν. οὐ γάρ πω κατ' ἐμὸν νόον οὔτε τὸν ἐσθλὸν  
Σικελίδαν νίκημι τὸν ἐκ Σάμῳ οὔτε Φιλίταν  
αἰδῶν, βάτραχος δὲ ποτ' ἀκρίδας ὥς τις ἐρίσδω.

Diese Worte, mit denen sich Simichidas dem Ziegenhirten zur Sängerprobe stellt, enthalten nicht nur ein Kompliment an die Adresse von Philetas und Asklepiades, sondern vor allem ein klares Bekenntnis zu ihnen als den vorbildlichen Archegeten der bukolischen Muse; sie geben die Norm ab für die erstrebenswerte Höchstleistung des bukolischen Dichters<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> In der Gestalt des Ziegenhirten Lykidas hat Theokrit Züge und Funktionen der hesiodeischen Musen mit solchen eines *Hesiodus redivivus* vereinigt.

<sup>46</sup> Cf. Kallim. *Ep.* 22, wo die um den αἰπόλος Astakides trauernden Dichter des alexandrinischen Kreises insgesamt ποιμένες genannt werden ... ποιμένες, Ἀστακίδην δ' αἰὲν αἰετούμεθα.

<sup>47</sup> Cf. die Rolle des Philetas als Vorbild der Leptotes-Dichtung bei Kallimachos, *Aitien-prolog* fr. 1, 9ff. (dazu Verf., *Mus. Helv.* 1954, 101ff.; *Philologus* 1957, 90ff.).

<sup>48</sup> Bemerkenswert ist, daß hier Philetas und Asklepiades ganz offenkundig zu den «Bukolikern» gerechnet werden. Sie gehören zu den Dichtern, mit denen man wie mit den «Hirten» in Wettstreit tritt (νικᾶν, ἐρίζειν). Ob darin ein Beweis erblickt werden kann, daß auch diese beiden Dichter «Hirten»-Gedichte im engeren Sinne verfaßt haben, bleibt fraglich. Jedenfalls zeigt diese Stelle in eindrucklicher Weise, wie weit der Begriff der «Bukolik» damals gefaßt wurde, wenn Philetas und Asklepiades gleichsam als Protagonisten der bukolischen



Auf diese bekenntnishaften Worte hin bietet Lykidas sofort in spontaner Begeisterung dem Simichidas seinen Hirtenstab an mit der – zu seinem ominös überlegenen Lächeln und seinem mythischen Wesen passenden – orakelhaft feierlichen Begründung: «... weil du in Wahrheit ein Sproß des Zeus bist» (43f.):

‘τάν τοι’ ἔφα ‘κορύναν δωρόττομαι, οὐνεκεν ἔσσι  
πᾶν ἐπ’ ἀλαθείᾳ πεπλασμένον ἐκ’ Διὸς ἔρνος.

Ob Theokrit mit dieser Formel die Tatsache begründen lassen wollte, daß Simichidas überhaupt ein Geschenk oder daß er gerade dieses Geschenk, den Hirtenstab, zugesprochen erhält<sup>49</sup>, ist nicht klar abzugrenzen; beide Nuancen mögen mitschweben. Jedenfalls ist es klar, daß diese Gabe dem Simichidas unabhängig von seinem erst angekündigten Liedvortrag schon im voraus zugesagt<sup>50</sup> wird, und zwar auf Grund oder zur Belohnung für die Haltung, die er mit seinen unmittelbar vorangehenden Worten bekundet hat (37 ff.)<sup>51</sup>. Was ist das für eine Haltung?

Man meint gewöhnlich, es sei die unschuldvolle Bescheidenheit oder Aufrichtigkeit, mit der Simichidas seine Unterlegenheit gegenüber Philetas und Asklepiades offen zugebe, und ist dann geneigt, die Wendung ἐπ’ ἀλαθείᾳ mit πεπλασμένον zusammen als «in ehrlicher Gesinnung geformt», «wahrheitsliebend» aufzufassen<sup>52</sup>. Es mag sein, daß in Lykidas’ Antwort eine mit leichter Ironie gemischte moralische Anerkennung für Simichidas’ Bescheidenheit enthalten ist, der Hauptgrund für sein Geschenk kann sie aber nicht sein. Die Funktion eines Hirtenstabes, der als «Gastgeschenk der Musen» bezeichnet wird, muß über das bloß Moralische hinausgehen. Zudem ist es auch mit Simichidas’ «Bescheidenheit», genau besehen, gar nicht so weit her. Denn wenn er sagt: «Ich bringe es noch nicht fertig, über

Muse gelten konnten. «Hirten»-Dichtung wird damit weitgehend identisch mit «moderner Dichtung» im «schlichten Stil». Vgl. Anm. 24 und 31. Das Bekenntnis zu Philetas und Asklepiades hat natürlich nur Sinn als Bekenntnis Theokrits selbst, was der kräftigste Beweis für die Identität des in Ich-Form berichtenden Simichidas mit dem Dichter Theokrit selbst ist.

<sup>49</sup> Nicht nur Simichidas’ Natur, die die κορύνα verdiene, ist damit hervorgehoben, sondern auch die Bedeutung des Stabes, der eben als Geschenk für eine so edle Natur paßt (cf. Gow z. St. «I give you my staff, a piece of wood as unblemished as yourself»). Darin ist wohl ein Anklang an die Wertung von Hesiods Hirtenstab als δάφνης ἐριθηλέος ὄζος (Theog. 30) enthalten; die für Simichidas’ «untadelig adlige Natur» (πᾶν ... ἐκ Διὸς ἔρνος) gewählte Metapher ἔρνος könnte auch, wie ὄζος, auf einen Stab angewendet werden. Der Ausdruck ἐκ Διὸς ἔρνος bezeichnet die außergewöhnliche ἀρετή, die Simichidas in Lykidas’ Augen auszeichnet (cf. Gow zu Id. XVII 137). Cf. Anm. 55 und 56.

<sup>50</sup> Der singuläre Ausdruck δωρόττομαι, gleich ob er präsens (ich gebe dir) oder futurisch (ich will dir geben, ich setze dir aus) aufgefaßt wird, ist mit keiner Bedingung an einen Sieg verbunden. Vielleicht ist die Verwendung dieses ἀπαξ λεγ. hier mitbedingt durch die singuläre Art des Bukoliasmos unseres Idylls (cf. o. S. 154f.). Davon daß der Stab als «result of the exchange of songs» (Gow) ausgesetzt werde, steht nichts im Text.

<sup>51</sup> Die Haltung oder Eigenschaft des Simichidas, auf die Lykidas mit der begründenden Formel οὐνεκεν ἔσσι / ... ἐκ Διὸς ἔρνος anspielt, muß sich natürlich dem Ziegenhirten aus Verhalten und Worten des ihm bezeugenden Simichidas, so wie sie der Dichter bis dahin geschildert hat, ergeben. Es kann sich also nicht einfach um dessen «adlige Natur» im allgemeinen, unabhängig vom spezifisch literarkritischen Motiv der Begegnung, handeln.

<sup>52</sup> So Gow: «Lykidas’ compliment seems to turn on the candour with which Simichidas has admitted his inferiority to Asclepiades and Philetas ...» Zum syntaktischen Bau des οὐνεκεν-Satzes cf. Anm. 55.

Philetas und Asklepiades zu siegen», so bekundet er damit, daß gerade das sein eigentliches Ziel ist: Er möchte den höchsten Anforderungen bukolischer Dichtung gewachsen, d. h. einem Philetas und Asklepiades ebenbürtig sein können. Deswegen unterzieht er sich überhaupt der Bukoliasmosprobe mit dem Meistersänger Lykidas: er hofft von ihm als *ισοφαρίζων*, also den hohen Ansprüchen philetäischer Kunst genügend, anerkannt zu werden<sup>53</sup>.

Dieses unbestechliche, von keiner falschen Einbildung über bisherige Leistungen<sup>54</sup> getrübe Streben des Simichidas nach künstlerischer Vollendung, das ist es, was ihm die spontane Zusage des Hirtenstabes durch Lykidas einträgt. Sie bedeutet die Anerkennung für eine künstlerische Haltung, die den angehenden Bukoliker als echten Jünger des philetäischen *λεπτότης*-Ideals ausweist. Dazu gehört das «understatement» in der Beurteilung des eigenen Könnens ebenso wie der Ehrgeiz, es zur letzten Perfektion zu bringen, wie sie Philetas und Asklepiades verkörpern. Simichidas ist – das hat er durch seine Worte bewiesen – ein edler Jünger der «wahren Kunst» (*πᾶν ἐπ' ἀλαθείᾳ πεπλασμένον ἐκ Διὸς ἔρνος*)<sup>55</sup>: Dafür verdient er die Auszeichnung des «hesiodeischen» Dichterstabes<sup>56</sup>; denn Philetäer sein, heißt Hesiodeer sein im Gegensatz zu den Homeriden, wie die Fronten im Stilkampf der Zeit lauten.

Eben dieser letztgenannte Gedanke ist es, den die an das Versprechen des Hirtenstabes anschließenden Worte des Lykidas enthalten (45 ff.):

ὦς μοι καὶ τέκτων μέγ' ἀπέχθεται ὅστις ἐρευνῇ  
 Ἴσον ὄρευσ κορυφᾷ τελέσαι δόμον Ὁρομέδοντος,  
 καὶ Μοισᾶν ὄρνιχες ὅσοι ποτὶ Χῖον αἰοδόν  
 ἀντία κοκκύζοντες ἐτώσια μοχθίζοντι

«denn mir sind zuwider alle Monumentalkünstler, insbesondere die großsprechenden Homeriden, das vulgäre 'Hühnervolk' unter den Dichtern», die Philetäer

<sup>53</sup> Cf. Anm. 28 und 36.

<sup>54</sup> Cf. S. 153 und Anm. 29.

<sup>55</sup> In der an *ἀπὸ κοινοῦ*-Konstruktion grenzenden Wendung *πᾶν ἐπ' ἀλαθείᾳ πεπλασμένον ἐκ Διὸς ἔρνος* ist wohl eher π. ἐ. ἀ. πεπλασμένον als (erklärende) Apposition zu ἐκ Διὸς ἔρνος aufzufassen und nicht πεπλασμένον ἐκ Δ. ἔ. mit verstärkendem πᾶν ἐ. ἀ. in der blassen Bedeutung 'ganz und gar wahrlich ein Sproß des Zeus'. Πλάσσειν steht παιδεύειν nahe und soll offenbar auf die «Bildung» hindeuten, die die τέχνη und σοφία des philetäischen Dichters auszeichnen soll; das dieses πλάσσειν näher kennzeichnende ἐπ' ἀληθείᾳ muß dann 'im Geist, in der Gesinnung der Wahrheit', d. h. der 'wahren Kunst' bedeuten. Die Betonung des «wahren Weges» im Gegensatz zur großen, uneinsichtigen Masse ist ein in der philosophischen Dichtung häufig vorgeprägter Topos (cf. Parmen. B 1; 2, Emped. B 114); er tritt zum ersten Mal bei Hesiod im *Theogonie-Prooimion* 26 ff. auf: ποιμένες ἀγραυλοὶ, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον / ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα / ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθῆ γηρύσασθαι. Das berühmte kallimacheische Programmwort ἀμάρτυρον οὐδὲν αἰδῶ steht in seiner Tradition (fr. 612 Pf.). Hier hätte man eine weitere Variante dieses alten Topos im Sinne des «wahren» Weges der Kunst, der dem Weg der «wenigen Auserwählten» (ἐκ Διὸς ἔρνος) gegenüber den πολλοί – wie der selbstverständlich hier zu ergänzende, bei den Vertretern des «Neuen Stils» beliebte Gegensatz lautet (cf. Kallim. *Ep.* 7; 28; fr. 1, 25 ff.) – entspricht.

<sup>56</sup> Der (hier: künstlerischen) ἀρετή des ἐκ Διὸς ἔρνος entspricht die als ἐκ Μοισᾶν ξεινήμιον (v. 129) wertvolle κορύνα (vgl. Anm. 35).



dagegen – so läßt sich der Gedanke logisch ergänzen –, als deren einen du dich kennst, sind meine Freunde<sup>57</sup>.

Simichidas wird so mit seinem poetischen Anliegen, wie es im gewünschten Bukoliasmos sichtbaren Ausdruck findet, vom Meisterbukoliker Lykidas in die Fronten der zeitgenössischen Dichtung – Philetäer und Homeriden – eingereiht und mit seinem Credo zu Philetas für gut befunden. Mit diesem Credo hat Simichidas gleichsam den ersten, theoretischen Teil seiner Meisterprüfung vor Lykidas bestanden: er erhält dafür den Hirtenstab zugesprochen; überreicht wird dieses ihm dann erst, als er auch den zweiten, praktischen Teil der Prüfung, sein Probelied, erfolgreich absolviert hat. Damit ist Simichidas als vollwertiges Mitglied in den koischen Philetaskreis aufgenommen, er ist vom «Städter» zum vollwertigen «Hirten» geworden – er kann nun an die heilige Quelle des koischen Nymphenhaines treten, um in der Gemeinschaft der koischen Freunde das Erntedankfest, das Bukolikerfest, zu feiern.

Eine Besonderheit der Rolle des Ziegenhirten Lykidas verdient zum Schluß noch näher betrachtet zu werden. Es muß auffallen, daß das Programm des antihomeridischen Stils, das Theokrit dem Lykidas in seiner Entgegnung auf Simichidas' Philetasbekenntnis in den Mund legt, mit einer doktrinären Schärfe formuliert ist, die man nirgends sonst bei Theokrit findet und eher von Kallimachos her gewöhnt ist. Diese Eigenart steht sicher in Zusammenhang mit der spezifischen Situation dieses Gedichtes. Denn der geeignetste Ort für Programmverkündungen ist, wie wir etwa aus Kallimachos' Aitienprolog und dessen römischen Parallelen (Properz III 3, Vergil Buc. VI) wissen, die Situation der Dichterweihe mit der Erscheinung einer Autorität, die dem angehenden jungen Dichter den «wahren Weg» weist und sein Schaffen sanktioniert. Genau das aber ist die Funktion, die Lykidas in den «Thalysien», wie wir sahen, zu erfüllen hat. Es ist nur natürlich, daß er, der «Initiant» des jungen Simichidas, diesem auch das Stilprogramm zu erläutern hat.

Sobald das einmal erkannt ist, läßt sich die uns schon bekannte Parallele der «Thalysien» zum Aitienprolog des Kallimachos in einem weiteren, bedeutenden Aspekt ergänzen: Wie Kallimachos dort die Weisung zur antihomeridischen Lepetotes mitteilt, die ihm einst als jungem Dichter der Gott Apollon in einer visionären Begegnung mit auf den Weg gegeben hat (fr. 1, 21 ff.), so berichtet hier Theokrit, wie an einem fernen Tage der mit der Autorität eines Kunstrichters ausgestattete Meistersänger Lykidas, dem er unter wunderbaren Umständen begegnete, das Grundgesetz des «feinen Stils» verkündete, das lautet: «Du sollst die Homeriden und ihr Kunstprinzip verabscheuen.» Und wie auf die Initiation

<sup>57</sup> Die immer wieder vorgebrachte Annahme, daß das *tertium comparationis* des Bildes vom unerreichbaren Oromedon und Homer in der «Bescheidenheit» des Simichidas gegenüber Philetas und Asklepiades liege, erledigt sich schon auf Grund der einfachen Überlegung, daß dann diese beiden Dichter auf eine Stufe mit den *ὑψηλά* zu liegen kämen, was programmatisch vom Standpunkt Theokrits aus gesehen ein Widersinn wäre; das ganz abgesehen davon, daß Simichidas dem Wortlaut des Gedichtes nach alles andere als eine *recusatio* gegenüber Philetas und Asklepiades ausspricht (cf. o. S. 159 f.).

durch den Dichtergott hin Kallimachos den Weg zum Musenhain an den Quellen des Helikon fand (fr. 2), so tritt Theokrit nach der «Weihe» durch den Musterhirten in den Nymphenhain am koischen *ἱερὸν ὕδωρ* (v. 136 ff.)<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> In diesem Zusammenhang stellt sich ein bisher kaum beachtetes Problem, das hier wenigstens aufgeworfen sei, nämlich die Frage nach dem Verhältnis der Quelle Burina der Prologpartie (6ff.) zur Nymphenquelle der Epilogpartie (136ff.).

Die communis opinio, gestützt auf die seit dem letzten Jahrhundert durchgeführten topographischen Erhebungen auf der Insel Kos, setzt die Quelle Burina mit der heutigen, etwa 7 km südsüdwestlich der Stadt Kos entspringenden Quelle gleich, die denselben Namen trägt; den Schauplatz des Thalysienfestes, das Landgut des Phrasidamos, lokalisiert man dagegen irgendwo gegen die Nordküste oder das Zentrum der Insel hin, wofür man sich hauptsächlich auf die mögliche Identifizierung der Ortsnamen Haleis (1) und Pyxa (130) mit heutigen Örtlichkeiten beruft, was allerdings sehr im Unsicheren bleibt (die einschlägigen Sach- und Literaturangaben bei Gow zu vv. 1. 6. 130 sowie Taf. VI und VII). Man darf sich allerdings fragen, ob man mit rein antiquarischen Überlegungen dem Problem der Ortsangaben in diesem Gedicht gerecht werden kann. Geht man jedenfalls von der künstlerischen Ökonomie des Gedichtes aus, so ergibt sich ein ganz anderes Bild.

Theokrit hat ganz offenkundig die Prolog- und Epilogpartie der «Thalysien» (1–9; 128–157) nach bekannter alexandrinischer Rahmentchnik als Etappen Aufbruch zum Ziel – Ankunft am Ziel motivisch eng aufeinander abgestimmt. An beiden Orten erwähnt der Dichter sich und seinen Begleiter Eukritos (1–131) sowie den Gastgeber Phrasidamos (3–131) und das auf dessen Landgut veranstaltete Demeterfest (3–155 ff.), an beiden beschreibt er einen Quellhain: *ταὶ δὲ παρ' αὐτὰν* (sc. *Βούριναν κρήναν*) / *αἰγέριοι πετέλαι τε ἐνύκτιον ἄλσος ὕφαινον* / *χλωροῖσιν πετάλοισι καθρεφές κορόσσαι* (7f.) ~ *πολλὰ δ' ἄμυν ὕπερθε κατὰ κράτος δονέοντο* / *αἰγέριοι πετέλαι τε· τὸ δ' ἐγγύθεν ἱερὸν ὕδωρ* / *Νυμφῶν ἐξ ἄντροιο κατειβόμενον κελάρυζε* (135 ff.).

Die Entsprechung bis in den Wortlaut hinein ist hier um so auffälliger, als die Verbindung *αἰγέριοι πετέλαι τε* keiner homerischen Formel entstammt und bei Theokrit und der uns sonst bekannten hellenistischen Dichtung singular bleibt. Es muß schwer fallen, bei dieser Parallelität des Ausdrucks – zumal bei einem Dichter alexandrinischer Technik – an einen Zufall zu glauben. Vielmehr liegt die Annahme auf der Hand, daß der Dichter damit die Identität des Quellhaines in Prolog und Epilog betonen wollte, mit anderen Worten, daß in der Darstellung Theokrits die Quelle Burina mit der Nymphenquelle gleichgesetzt, also als Mittelpunkt des Thalysienhaines auf dem Landgut des Phrasidamos gedacht werden soll. Dafür spricht auch der Umstand, daß es ein Vorfahre eben des Phrasidamos ist, der als «Gründer» der Quelle Burina gerühmt wird (6f.); sie erscheint gleichsam als «Hausquelle» von Phrasidamos' Geschlecht. Was liegt da für den Leser näher als der Gedanke, daß diese Quelle auf Grund und Boden des koischen Gutsbesitzers und Gastgebers selbst gelegen ist, eben an jenem Ort, an dem die von ihm veranstalteten Thalysien stattfinden sollen? Ganz abgesehen von der Parallelität zum Quellbild der Epilogpartie läßt die ausführliche und liebevolle Schilderung von Herkunft und Qualitäten des Burina-Quellhaines im ganzen Zusammenhang des Prologs an sich schon eine für Phrasidamos und den auf sein Landgut hinauswandernden Dichter aktuelle Bedeutung erwarten. Diese Erwartung scheint nur dann erfüllt, wenn die Quelle Burina und ihr Hain es sind, die den Schauplatz jener Thalysienfeier schmücken, die von Anfang an als des Simichidas Wanderziel dargestellt wird. Das idyllische Gemälde des herrlich schattigen, kühlen Burinahaines (7 ff.) steht ja auch in wirkungsvollem Kontrast zur unmittelbar folgenden Begegnungsszene in der heißen Mittagssonne auf offener Landschaft (10 ff., cf. bes. 21 ff.) und wirkt so wie das vorangestellte Ziel einer mühsamen Wanderung. Dynamik und Rhythmus des ganzen Gedichtes fordern geradezu die Gleichstellung der Burina mit der Thalysienquelle.

Der mögliche Einwand, daß die Burina – falls sie tatsächlich mit der heutigen Quelle gleichen Namens identisch ist – in einem tholosartigen Quellhaus gefaßt gewesen zu sein scheint, während die Nymphenquelle des Epilogs einem *ἄντρον*, also einer Naturgrotte, entspringt (137), dürfte nicht allzu schwer wiegen. Denn das Bild der Nymphengrotte braucht auf jeden Fall nicht mehr als der Ausdruck poetischer Stilisierung oder Idealisierung über das natürlich Wirkliche hinaus zu sein, wie sie anerkanntes Vorrecht des Dichters war und von Theokrit gerade im Thalysien-Idyll bewußt angewandt wurde (vgl. oben S. 150 zur Gestalt des Ziegenhirten Lykidas). Vielleicht gilt überhaupt auch für die «Thalysien» in gewissen Grenzen die methodische Forderung, die Gow Introd. p. XX für die übrigen Idyllen aufstellt: «... it seems better to suppose that geographical names are



Die Entsprechungen lassen erkennen, daß die «Thalysien» im Werke Theokrits ihrer programmatischen Funktion nach den Platz einnehmen, den bei Kallimachos der Aitienprolog innehat. Ob eine direkte Abhängigkeit in der einen oder anderen Richtung vermutet werden darf, mag dahingestellt bleiben. Als gesichert kann jedenfalls angenommen werden, daß es sich beim «Thalysien»-Idyll um die Variante eines Typus Programmgedicht handelt, der in den Dichterkreisen des «Neuen Stils» Mode war. Kallimachos und Theokrit werden wohl nicht die einzigen Verfasser solcher selbstbiographischer Initiationsgedichte hesiodeischer Tradition in der Epoche gewesen sein; zumindest von Philetas darf begründeterweise ein Gleiches vermutet werden<sup>59</sup>.

Wenn wir zuletzt noch auf die Frage nach dem biographischen Realitätswert der Lykidasepisode, von der wir ausgegangen sind, zurückkommen, so können wir nunmehr sagen, daß Theokrit in den «Thalysien» in der Brechung bukolischer Stilisierung den entscheidenden Augenblick seiner poetischen Laufbahn festhält, als er in den Kreis des Philetas von Kos eingeführt wurde. In dem Ziegenhirten Lykidas, gleich welche historische Persönlichkeit das sein mag, verehrt er jenen Dichter, der kraft seiner Autorität durch Anerkennung und Förderung ihm die Tore zu diesem Bukolikerkreis geöffnet hat. Mit der Pietät des dankbaren Schülers hat ihm Theokrit in den Thalysien ein Denkmal gesetzt, worin er die erste Begegnung mit ihm in die mythische Verklärung einer «Hirten»-Weihe durch einen Archibukoliker gehoben hat. Die Wärme, mit der Theokrit die Person des Bukolikermeisters sowie die Begegnung mit ihm geschildert hat, stellt das «Thalysien»-Idyll in die Reihe der bedeutenden antiken Lehrerdarstellungen, deren berühmteste Platons Sokrates war. Vielleicht gehört auch Lykidas zu jenen großen Meistern, die nichts Schriftliches hinterlassen, sondern nur durch die Macht des Wortes und ihrer Persönlichkeit gewirkt haben, wie sie in Theokrits Dichtung weiterlebt<sup>60</sup>.

used, like those of persons, to give an air of precision and verisimilitude to the scene, but that the setting is no more strictly local than the dialect ...»

Es sei zum Schluß noch auf zwei Tatsachen hingewiesen, die zur Klärung des Burina-Problems beitragen könnten: Die Quelle Burina hat offenbar schon im Werk des Philetas von Kos eine Rolle gespielt, wie noch aus fr. 24 Powell (in den Scholien zu Theokrits «Thalysien» zitiert) ersichtlich ist, dessen Text und Inhalt allerdings unsicher sind; es war dort von den *προχοαί* der *μελάμπετρος* (*σελαμπ.* codd.) *Βούρινα* die Rede. Vielleicht hat die Quelle von dort her für den «Philetäer» Simichidas der «Thalysien» eine besondere Bedeutung gehabt. – Die Baumgruppe *αίγειροι* und *πτελέαι* ist, soweit ich sehe, nur noch an einer einzigen Stelle in der alexandrinischen Dichtung anzutreffen, wenn auch in loserer Verbindung, nämlich im Demeterhymnus des Kallimachos bei der Schilderung des Demeterhaines (*ἄλσος* vv. 25. 36): *ἐν μεγάλοις πτελέαι ἔσαν* (27) – *ἧς δὲ τις αἰγειρός* (37). Ist das ein Zufall? Auch bei Theokrits Thalysienhain handelt es sich ja um einen Demeterhain.

<sup>59</sup> Cf. S. 156 und Anm. 38. In die Reihe dieser Gedichte alexandrinischer Zeit gehört auch in seiner Art der «Traum» des Herondas (*Mimiamb.* VIII), worin der Dichter sich in einem «bukolischen» Wettkampf um einen Preis darstellt, der offenbar seine Stellung als Iamograph begründen soll. Bemerkenswert im Hinblick auf Theokrits «Thalysien» ist, daß auch Herondas in seinem Bericht sich einem *απόλος* gegenüberstellt, dessen Aufmachung in einer Art eingehend geschildert wird (v. 28ff.), die an die Ekphrasis von Lykidas' Aussehen v. 15ff. erinnert.

<sup>60</sup> Zur Ergänzung der in Anm. 1 angeführten Literatur zum Thema seien noch zwei nach Abschluß dieses Aufsatzes erschienene Arbeiten nachgetragen: B. A. van Groningen, *Quelques aspects de la bucolique grecque: Le sujet des Thalysies*, Mnemosyne 1959, 24ff., und

F. Lasserre, *Aux origines de l'Anthologie: Les Thalysies de Théocrite*, Rhein. Mus. 1959, 307ff. Der erste dieser Aufsätze bietet einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der von Theokrit verwendeten bukolischen Metaphorik und Darstellungstechnik des bukolischen Wettsingens; er trifft sich in manchem Detail mit den hier gemachten Beobachtungen über den Begriff «Bukolik» und die Technik des Bukoliasmos, für die dort wichtige Ergänzungen zu finden sind (vgl. bes. o. Anm. 24ff.). Was die von Lasserre vorgebrachte Hypothese betrifft, daß die beiden Bukoliasmos-Lieder der «Thalysien» eine Art parodistisches Epigramm-Cento und das ganze Idyll eine Huldigung an eine soeben erschienene Epigramm-Anthologie (Σωρός) darstellen sollen, so beruht sie meines Erachtens auf viel zu dürftigem Material an Parallelstellen, um einer Prüfung ernsthaft standhalten zu können. Und wenn etwas daran sein sollte, so kann es höchstens die Arbeitsstufe der «Materialsammlung» des Dichters betreffen, nie aber den inneren Sinn des Gedichtes als künstlerisches Ganzes erklären.



## Euripide e i concorsi tragici lenaici

di Carlo Ferdinando Russo, Bari

Rimpiangendo Eugenio Grassi,  
Firenze 1927-1960

Le linee 70-83 di IG II<sup>2</sup> 2319 attestano che alle Lenee degli anni 419 e 418 due poeti tragici gareggiarono con due tragedie per uno. Non è difficile concedere che questa di due poeti con due tragedie ciascuno fosse la norma lenaica, da quando alle Lenee fu ammessa anche la tragedia, cioè dall'anno 432 circa<sup>1</sup>. Nella prima metà del IV secolo il regolamento lenaico, oltre a quello dionisiaco dei tre poeti con una tetralogia ciascuno in vigore dall'inizio del V secolo, doveva essere ancora il medesimo, come mostra il caso di Teodette attivo dal 365 circa al 350: «Teodette rappresentò cinquanta drammi» (Suda), «Teodette compose cinquanta tragedie» (Stefano di Bisanzio s.v. *Φάσηλις*), e «in tredici gare di cori tragici conquistò otto vittorie» tramanda l'epitafio sulla tomba di Teodette citato da Stefano. Da IG II<sup>2</sup> 2325, 11 risulta che Teodette riportò in tutto sette vittorie di agone dionisiaco. L'ottava vittoria fu dunque di agone lenaico. Orbene, la concorde cifra di cinquanta drammi può corrispondere appunto solo a dodici tetralogie dionisiache e a una coppia di tragedie lenaiche. (Meno evidente, ma non trascurabile, il caso di Sofocle nipote attivo dal 396 al 375 circa: «Sofocle rappresentò quaranta drammi e conquistò sette vittorie» ragguaglia la Suda, «Sofocle conquistò dodici vittorie» tramanda Diodoro XIV 53, 6. Se la divergenza sul numero dei primati è dovuta al fatto che sette furono dionisiaci e cinque lenaici, allora vuol dire che Sofocle gareggiò sette volte alle Dionisie e sei alle Lenee, con  $7 \times 4 + 6 \times 2$  drammi. Di due vittorie dionisiache del quasi sempre premiato nipote di Sofocle è rimasta notizia in IG II<sup>2</sup> 2318, 199 e 244.)

Avranno mai Sofocle e Euripide preso parte a concorsi lenaici? «Sofocle», tramanda la Suda, «rappresentò 123 drammi ma secondo alcuni anche molti di più, e conquistò ventiquattro vittorie». Da IG II<sup>2</sup> 2325, 5 risulta che alle Dionisie

<sup>1</sup> Per la buona fondatezza di questa data, raggiunta attraverso un'analisi comparata delle Liste degli attori tragici alle Lenee e alle Dionisie e attraverso un calcolo del perduto inizio della Lista dei poeti tragici lenaici, ved. J. B. O'Connor, *Chapters in the History of Actors*, etc. (Chicago 1908) 46 e 47; K. Schneider, *Σκηνηκοί ἀγωνες*, nella Pauly-Wissowa del 1927, c. 504, propone una data fra il 436 e il 426. Sulle Lenee degli anni 419 e 418 si deve all'analisi di A. Wilhelm, *Urkunden dram. Aufführungen*, ecc. (Wien 1906), la rigorosa risultanza che «due poeti vi rappresentarono due tragedie per uno, senza dramma satiresco» (53): risultanza della quale moltissimi esperti del dramma greco sono rimasti presumibilmente all'oscuro, visto che equiparano il regolamento lenaico a quello dionisiaco (perlomeno per A. Dain, *Sophocle* [Paris 1955] I p. IX n. 1, «alle Lenee si presentavano solo due o tre tragedie». Ma perchè anche «tre»? Forse perchè alla fine del secolo scorso alcuni integrarono le linee 71. 74. 78 e 81 di IG II<sup>2</sup> 2319 con tre titoli tragici: ma lo spazio consente solo due titoli, dimostrò poi il Wilhelm).

Sofocle vinse in tutto diciotto volte, e Diodoro XIII 103, 6 si limita a riferire che «Sofocle riportò diciotto vittorie». Le altre sei vittorie della Suda (e, in pratica, anche della Vita Sophoclis) debbono essere di agone lenaico<sup>2</sup>.

Sofocle guadagnò quindi  $18+6$  primati con  $18 \times 4 + 6 \times 2$  drammi. I restanti drammi ufficiali dovrebbero essere tutti di agone dionisiaco, poichè la Vita Sophoclis tramanda che «... Sofocle ottenne spesso anche il secondo posto, mai il terzo». Al concorso dell'anno 431, per esempio, Sofocle riuscì secondo (e terzo fu Euripide); un altro secondo posto sofocleo di agone dionisiaco è attestato da Pap. Oxy. 2256, 3.

Euripide, nel giro di quasi una cinquantina d'anni, «concorse in tutto ventidue anni» (*ἐπεδείξατο ὅλους ἐνιαυτοὺς κβ'*: così riferisce la Suda, nella quale la cifra di ventidue è data dal migliore manoscritto), e riportò cinque vittorie (Vita Euripidis, Suda, Varrone). Dei ventidue concorsi euripidei è possibile definire graduatoria e epoca dei seguenti dieci: tre vittorie (concorso del 441 - prima vittoria, concorso del 428, concorso postumo di agone dionisiaco con la trilogia Ifigenia in Aulide, Alcmeone a Corinto, Baccanti), tre secondi posti (concorso del 438 vinto da Sofocle, concorso del 415 vinto da Senocle, concorso del 410/409 di vincitore ignoto), due terzi posti (esordio del 455, concorso del 431 vinto da Euforione), un secondo o un terzo posto a un concorso del 447/444 in competizione con Sofocle e con Acheo, e infine un secondo o un terzo posto quando, come tramanda la Suda, «Nicomaco inaspettatamente superò Euripide e Teognide» (questa competizione è da escludere che sia identica a quella del 410/409: infatti Euripide, come è stato ben dedotto dall'ordine temporale del racconto biografico di Satiro, negli ultimi anni della propria carriera ateniese, chiudasi di certo nel 408 con l'Oreste, si trovò spesso a gareggiare con poeti mediocri quali Acestore, Dorilao, Morsimo e Melanzio; e pertanto la gara con gli altrettanto mediocri Nicomaco e Teognide avrà avuto luogo prima del 410/409, e naturalmente non subito dopo la prima vittoria del 441, ma magari dopo la vittoria del 428; la più antica menzione superstite del gelido Teognide è negli Acarnesi del 425).

Le ricostruibili graduatorie euripidee di periodo dionisiaco-lenaico sono dunque cinque o meglio sei, e sono tutte quante di agone dionisiaco. In realtà l'agone dionisiaco è tramandato solamente per la trilogia postuma, ma negli altri cinque casi lo si desume dalla graduatoria a tre ovvero dalle tetralogie: graduatoria a tre e tetralogia euripidea nel 431, graduatoria a tre nel 428, terna di poeti nel concorso vinto da Nicomaco, tetralogie di Senocle e di Euripide nel 415, tetralogia euripidea nel 410/409.

Ai dieci concorsi euripidei ricostruibili corrispondono dunque dieci tetralogie,

<sup>2</sup> Così già Th. Bergk in Rh. Mus. 34 (1879) 298, il quale osservò inoltre che la cifra di «venti» vittorie della Vita Sophoclis 8 è agevolmente restaurabile in «ventiquattro»; ved. anche il commento di F. Jacoby a Apollodoro fr. 35 = Diodoro XIII 103, 6 (Leiden 1930). Potrebbe essere Sofocle il poeta che vinse alle Lenee del 418 con le due tragedie ΤΥΡΟΙ ΤΡΩΙΔΕΙ = IG II<sup>2</sup> 2319, 78, congettura H. Hoffmann, Chronologie d. att. Trag. (Hamburg 1951) 53 (la Dissertazione, di prim'ordine, è inedita).



o meglio nove tetralogie e una trilogia: insomma trentanove drammi. La vittoriosa trilogia tragica non deve suscitare meraviglia, perchè si trattò lì di una rappresentazione postuma (è significativo che le due tragedie conservate mostrino tracce di incompiutezza); e potrebbe essere, sebbene non vi sia bisogno di pensarlo, che in quell'occasione agli altri poeti sia stata richiesta solo una trilogia e non una tetralogia.

Dei restanti dodici concorsi euripidei di agone ignoto è facilissimo concedere che quattro siano caduti nel ventitreennio dionisiaco 455-433 circa, nel quale già cadono di sicuro solo quattro dei dieci concorsi ricostruibili; gli altri otto cadrebbero dunque nel venticinquennio dionisiaco-lenaico 432 circa-408, nel quale già cadono di sicuro quattro dei dieci concorsi ricostruibili e quasi certamente anche il concorso vinto da Nicomaco; il sesto concorso è postumo. La sistemazione di altre quattro tetralogie nel periodo prelenaico porta a un totale di cinquantacinque drammi di agone dionisiaco.

Se degli otto concorsi di agone ignoto del periodo dionisiaco-lenaico uno è lenaico, Euripide avrebbe rappresentato a competizioni ufficiali ateniesi  $55+28+2$  drammi; se i concorsi lenaici sono due, i drammi rappresentati sarebbero  $55+24+4$ ; se invece gli otto concorsi sono tutti dionisiaci, i drammi rappresentati sarebbero  $55+32$ . Dunque 87 drammi = 22 concorsi dionisiaci,  $83+2$  drammi = 21 concorsi dionisiaci + 1 lenaico,  $79+4$  drammi = 20 concorsi dionisiaci + 2 lenaici, e così via.

Gli Alessandrini sapevano concordemente di 92 drammi euripidei (Suda, Vita Euripidis in due distinti luoghi), e possedevano 78 drammi (Vita Euripidis in due distinti luoghi). La Suda avverte che secondo alcuni i drammi composti da Euripide erano 75, e di 75 tragedie parla anche Varrone. Fra i 78 drammi conservati, informa la Vita Euripidis, erano comprese le tre tragedie apocriefe Tenne, Radamanto, Piritoo, e la stessa vita in un altro luogo informa che oltre a tre imprecisate tragedie era ritenuto apocrifo anche un imprecisato dramma satiresco degli otto conservati: è chiaro che alcuni grammatici, dal momento che tre precise tragedie risultavano apocriefe, tesero a contestare l'autenticità anche di un dramma satiresco, cioè in pratica l'autenticità di tutta una tetralogia. Erano dunque 75, e non 74, i drammi genuini conservati? Sembra di sì, tanto più che altre fonti, nel far confusione fra drammi composti e drammi conservati, parlavano di 75 drammi euripidei, cioè detraevano dai 78 solo tre tragedie.

Fra i 75 drammi alessandrini erano anche Andromaca e Archelao, due drammi che non erano stati rappresentati a concorsi ufficiali ateniesi; e fra i 75, se si ammette la fondatezza della discutibile testimonianza di Eliano V. h. II 13 su competizioni euripidee al Pireo, vi potevano essere anche drammi rappresentati al Pireo. Ma questi eventuali drammi del Pireo non erano 'nuovi' come Andromaca e Archelao, bensì dovevano essere identici a drammi rappresentati già a concorsi ufficiali ateniesi ovvero, meno probabilmente, a drammi in seguito rappresentati in Atene, tanto più che i concorsi del Pireo non risulta che fossero

nel V secolo organizzati dallo Stato. (Che Euripide abbia rappresentato drammi anche fuori di Atene, e in particolare prima dell'anno delle Tesmoforianti, è stato sospettato anche di su Tesmoforianti 390-391 *δπονπερ ξμβραχυν εἰσὶν θεαταὶ καὶ τραγωδοὶ καὶ χοροί*: ma *δπονπερ κτλ.* non significa che Euripide calunniò le donne «dovunque vi siano ...», bensì «dove appunto insomma vi sono spettatori e poeti tragici e cori», insomma a teatro.) Pertanto fra i 75 drammi alessandrini solo *Andromaca* e *Archelao* a noi risultano essere drammi non ufficiali.

Se gli altri 73 drammi alessandrini erano tutti drammi ufficiali come senza dubbio lo erano i 14 drammi non conservati (di essi infatti gli Alessandrini poterono appurare l'esistenza solo attraverso documenti di teatro, e fra quei 14 erano appunto i due drammi satireschi delle tetralogie della *Medea* e delle *Fenicie*), allora a 87 drammi ufficiali possono corrispondere solo ventun tetralogie e la trilogia postuma: sicchè anche una sola coppia di tragedie lenaiche diventerebbe matematicamente inammissibile<sup>3</sup>.

In effetti la possibilità di concorsi lenaici euripidei è in sè e per sè quanto mai tenue. I concorsi euripidei di agone ignoto nel venticinquennio dionisiaco-lenaico sono infatti al massimo otto, o meglio noi si è parlato di otto concorsi perchè dei dodici concorsi di agone ignoto di tutta la carriera euripidea ne abbiamo sistemati solo quattro nel ventitreennio prelenaico; e i concorsi da sistemare sono risultati dodici perchè non abbiamo senz'altro considerati dionisiaci i due concorsi vittoriosi di data ignota: concorsi che molto verosimilmente sono dionisiaci, data la stretta concordanza delle tre fonti antiche sul numero delle vittorie euripidee, concordanza che non c'è nel caso di Sofocle e di Sofocle nipote, i quali appunto dovettero essere vittoriosi anche alle Lenee. In realtà quindi i concorsi euripidei di agone ignoto sono dieci, sette dei quali di periodo dionisiaco-lenaico: sette, perchè almeno una delle due vittorie presumibilmente dionisiache sarà di certo caduta nel venticinquennio dionisiaco-lenaico nel quale è attestata la sola vittoria dell'anno 428; se poi ambedue le vittorie caddero nel periodo dionisiaco-lenaico, allora i concorsi di agone ignoto di tale periodo scendono a sei.

Che Euripide, come sembra, non abbia mai partecipato a concorsi lenaici non suscita meraviglia, chè egli non si sarà certo aspettato delle vittorie o dei successi di pubblico proprio alle Lenee: l'ambiente lenaico, a differenza di quello dionisiaco

<sup>3</sup> «... se gli Alessandrini credettero di poter calcolare il totale dei drammi euripidei moltiplicando 22 concorsi per 4, vuol dire che essi supponevano o sapevano che Euripide era stato presente solo alle Dionisie ...; perciò io ritengo che Euripide non abbia mai preso parte a concorsi lenaici», così il già ricordato Hoffmann 82. Sarebbe piacevole arrivare ad escludere concorsi lenaici euripidei con questa semplice ipotesi (seppure sia un'ipotesi di secondo grado), ma non è il caso di attribuire una moltiplicazione di 22 per 4 a dei grammatici che intorno a Euripide si trovarono a lavorare con larghi e vari mezzi: quei grammatici possedevano ben 78 drammi euripidei o pseudoeuripidei e disponevano di documenti dai quali desunsero, fra l'altro, la non ufficialità dell'*Andromaca*, i titoli dei non conservati drammi satireschi delle tetralogie della *Medea* e delle *Fenicie*, l'esistenza di un *Reso* giovanile che confusero con un non genuino *Reso* conservato, il numero dei concorsi e dei primati euripidei, il didascalo della trilogia postuma, e così via. Per gli stessi motivi altrettanto difficile sarebbe ammettere che alcuni grammatici abbiano contestato a Euripide tre tragedie + un dramma satiresco di su 92 fra drammi e titoli, indotti appunto da  $22 \times 4 = 88$ .



già così poco propizio a Euripide, era dominato da commediografi antieuripidei e da un pubblico, esclusivamente ateniese per giunta, influenzato da quei commediografi; e pertanto Euripide avrà evitato di gareggiare in quell'ambiente. Inoltre l'attività agonistica di Euripide non dovette essere così cospicua come quella di un Sofocle, e appunto perciò Euripide non si trovò nella condizione di dover gareggiare anche alle Lenee: si pensi che nel venticinquennio dionisiaco-lenaico cadono al massimo tredici concorsi euripidei, visto che solo otto cadrebbero nel ventitreennio prelenaico. Infine, se la nostra distinzione strutturale di due teatri ateniesi è valida, Euripide avrà tecnicamente preferito il teatro di Dioniso e non il Leneo, chè solo il teatro di Dioniso gli consentiva l'impiego della macchina del volo tanto necessaria e congeniale a molte sue tragedie del periodo dionisiaco-lenaico. Giusto per questa via del macchinario teatrale noi si era giunti alcuni anni fa alla conclusione che l'*Andromeda* fosse una tragedia di teatro dionisiaco, e perciò di agone dionisiaco, e che di teatro e di agone dionisiaco fossero le *Tesmoforianti* rappresentate un anno dopo «nel medesimo luogo» (*Tesmoforianti* 1060)<sup>4</sup>.

Naturalmente quando lo scoliasta di *Tesmoforianti* 1012 commenta: «l'*Andromeda* fu rappresentata assieme con l'*Elena*», lo scoliasta si limita a fornire le notizie strettamente necessarie al lettore delle *Tesmoforianti*, nel momento appunto che la commedia passa dalla parodia dell'*Elena* proprio a quella della coagonale *Andromeda*. E che Aristofane inoltre ripresenti sulla scena delle *Tesmoforianti* personaggi parodici dell'*Elena* e dell'*Andromeda* e non di tutta la trilogia tragica dell'anno prima, non implicherebbe di nuovo esser *Elena* e *Andromeda* una coppia di drammi lenaici: Aristofane, naturalmente, attinge a tragedie congeniali alla situazione drammatica della sua 'eroina' prigioniera; e mentre dall'*Elena* e dall'*Andromeda* ripropone parodicamente alcuni personaggi, da altre tragedie euripidee desume tacitamente o esplicitamente artifizi e battute. L' 'eroina' delle *Tesmoforianti*, dopo aver tentato invano di attirare Euripide con un artificio del *Palamede*, esclama appunto: «non c'è dubbio, Euripide si vergogna di quel *Palamede* così frigido. Ma con quale dramma potrei attirarlo? Lo so: imiterò l'*Elena* nuova. Tanto le vesti femminili ce l'ho»; e in seguito l' 'eroina' aristofanea dirà: «Euripide, corso fuori quale *Perseo*, mi ha fatto capire che devo diventare *Andromeda*. Tanto le catene ce l'ho.»

«Sono *Eco* ...: proprio quella che lo scorso anno in questo medesimo luogo collaboravo anch'io nella gara per Euripide», *Εὐριπίδῃ καὶ τῇ ξυνηγωνιζόμενῃ*; così *Tesmoforianti* 1059–1061 per bocca di *Eco* già personaggio dell'*Andromeda*. Lettera e tono del ragguaglio implicano nettamente una buona affermazione di Euripide in quella gara, tanto più che chi così ragguaglia è un personaggio di una commedia, e per giunta di una commedia non tenera nei riguardi di Euripide. Che Euripide

<sup>4</sup> Ved. *I due teatri di Aristofane* in *Rend. dell'Accad. dei Lincei* 11 (1956) 21.

di quel concorso sia rimasto soddisfatto lo mostra anche la già ricordata contrapposizione fra l'Elena capace di attrarre Euripide e l'inefficace Palamede del quale Euripide avrebbe vergogna: «non c'è dubbio, Euripide si vergogna di quel Palamede così frigido. Ma con quale dramma potrei attirarlo? Lo so: imiterò l'Elena nuova». Orbene, se un personaggio para-euripideo si esprime rispettosamente nei riguardi di una recentissima competizione di Euripide, se Aristofane si precipita a riproporre nelle Tesmoforianti molti personaggi dell'Andromeda e dell'Elena e alcuni di essi li fa interpretare da Euripide in persona, da quell'Euripide insensibile a una tragedia di una sua tetralogia riuscita seconda alle Dionisie del 415 ma seducibile invece con l'Elena di nuovo genere, con l'Elena coagonale di quell'Andromeda che qualche anno dopo spingerà il dio dei concorsi drammatici a andare in cerca di Euripide nel mondo infernale delle Rane; orbene, qui spira da varie parti aria di vittoria euripidea al concorso dell'anno precedente. E nelle Tesmoforianti anche il processo capitale che le allarmate femmine di Atene si son decise infine a istruire contro Euripide drammaturgo misogino, potrebbe essere una ritorsione a un egregio riconoscimento dato infine in teatro al loro poeta dagli uomini di Atene: nelle cronache teatrali ateniesi una vittoria di Euripide era una rarità: una novità, quasi, per i coetanei di Aristofane.



## Vorschläge zum Dyskolos

Von Reinhold Merkelbach, Erlangen

95 Pyrrhios klagt

... ἀπολο[ύμεθ' . . . .] ὅ<sup>πως</sup>ει [[οὐθί]] φυλακτικῶς

Eine sichere Herstellung ist nicht möglich; denkbar etwa

ἔχετε] δὴ φυλακτικῶς.

161 ff. Knemon entrüstet sich über die Zudringlichkeit der Leute:

λαλοῦσ' ἐπεμβαίνοντες εἰς τὸ χωρίον  
ἤδη. παρ' αὐτὴν τὴν ὁδὸν γάρ, νῆ Δί', <οὐκ>  
εἴωθα διατρίβειν, ὅς οὐδ' ἐργάζομαι  
τοῦτο τὸ μέρος τοῦ χωρίου, πέφευγα δέ  
165 διὰ τοὺς παριόντας· ἀλλ' ἐπὶ τοὺς λόφους ἄνω  
ἤδη διώκουσ(ι).

162 νῆ Δία Pap. Der Fortfall der Negation ist einer der häufigsten Fehler.

164 Ich folge Thierfelder und Lloyd-Jones.

239 ff.

οὐκ ἔνεστ' ἴσως φυγεῖν  
οἰκειότητα, Δᾱ· ἀδελφῆς ἔτι μέλει  
ἡμί[ν].

240 ἔτι μέλει Handley, Robertson: ἐπιμελεῖ Pap. 241 ἡμί[ν] Merk.: εἰμη[ν] Pap.

352 ff. Gorgias hat Sostratos aufgefordert, mit ihm aufs Feld zu kommen, denn Knemons Feld liege neben dem seinen.

(Σω.) πῶς; λόγον τιν' ἐμβαλῶ;  
(Γο.) ἀλλ' οὐ περὶ γάμου τῆς κόρης.

Die Worte λόγον τιν' ἐμβαλῶ; spricht noch Sostratos. Gorgias antwortet dem Sinne nach: «(Vielleicht wird es zu einem Gespräch kommen;) aber rede nur nicht gleich über die Hochzeit.»

599 f. Knemon hat gesagt, er wolle selber in den Brunnen hinabsteigen. Der freche Getas ruft dazwischen:

ἡμεῖς ποριοῦ[μεν] πάσσαλον  
καὶ σχοινίον.

D. h. «Daran kannst du dich aufhängen». Knemons Antwort ist denn auch eine entsprechende Retourkutsche:

(Κν.) κακὸν κακῶς σέ γ' οἱ θεοί  
ἅπαντες ἀπολέσειαν εἴ τί μοι φέρεις (so Maas).

703-707 (Lücke). Hier ist Gorgias mit seiner Mutter Myrrhine, der Frau Knemons, zurückgekommen, und Knemon muß Myrrhine und Gorgias gebeten haben, wieder zu ihm zurückzukehren. Vgl. 696 und 739.

717 δεῖ γὰρ [γν]ναῖκα παρῆναι τὸν ἐπικουρήσοντ' αἰεί.

Dies hat offenbar im Pap. gestanden. Eine Umstellung ergibt

δεῖ [γν]ναῖκα γὰρ [ε] παρῆναι τόν <τ'> ἐπικουρήσοντ' αἰεί.

«denn ich brauche eine Frau bei mir und einen Helfer (wie den Gorgias)». Für die Doppelkürze in Trochäen s. Perikeiromene 150 und Wilamowitz, Kl. Schr. I 266, 1. Das mehrfach vorgeschlagene δεῖ γὰρ [ε]ῖναι κα<ι> παρῆναι κτλ. ergibt keinen befriedigenden Sinn, und die Änderung von κα zu καί ist weniger leicht, als man zunächst annehmen mag.

836 Vielleicht εὐγενῶς γέ πως ἄγ[ροικ]ος εἶ, vgl. 201f. ἐλευθερίως γέ πως ἄγροικός ἐστιν.

837 Dem Kallippides gefällt die stolze Weigerung des Gorgias, die reiche Tochter zu nehmen:

ἐπειδὴ συμπεπεισμένον μ' ὁρᾷς,  
ἄρνεϊ δ]έ, τούτῳ μ' ἀναπέπεικας διπλασίως.

866 Gorgias kommt mit seiner Mutter und Halbschwester aus dem Haus des Knemon und treibt zur Eile:

(Γο.) προάγετε δὴ θᾶττόν ποθ' ὑμεῖς.

Sostratos öffnet die Tür des Nymphaeums und ruft den beiden von Gorgias geführten Frauen zu:

(Σω.) δεῦτε δῆ.

Dann ruft er ins Nymphaeum hinein, zu seiner eigenen Mutter:

μῆτερ, δέχου τούτας.

Nun wendet er sich an Gorgias: «Und wo bleibt Knemon?»

ὁ Κνήμων δ';

Worauf Gorgias antwortet: «Mit dem ist's nichts.»

(Γο.) οὐδέπω, ...

905 Getas schärft dem Sikon ein: Paß auf, daß der Alte nichts merkt, wenn wir ihn heraustragen.



(Γε.) λαθεῖν μόνον ἐπιθύμει  
αὐτὸν φέρον δεῦρ' εἰς τὸ πρόσθεν.

Darauf der ängstliche Sikon: «Aber geh du voran.»

(Σι.) πρόαγε δὴ σό.

Und Getas, der dem Sikon nur halb traut, sagt nochmal: «Halt, eins muß ich noch sagen: Bitte, laß mich nicht im Stich.»

(Γε.) μικρόν  
πρόσμεινον, ἵκετεύω σε, μή με καταλιπὼν ἀπέλθῃς.

909ff. Die beiden bringen den schlafenden Knemon auf der Bahre. Nun geht es Schlag auf Schlag:

(Γε.) εἰς δεξιάν. (Σι.) ἰδοῦ. (Γε.) θές αὐτοῦ. (Σι.) νῦν ὁ  
καιρός. (Γε.) εἶέν.  
ἐγὼν προάξω πρότερος. ἦν. καὶ τὸν ὄνθμον σὺ τήρει.  
παῖ παιδίον (Σι.) παῖδες καλῶ (Γε.) παῖ παῖδες  
(Κν.) (erwacht) οἴχομ' οἴμοι<sup>1</sup>.  
(Γε.) παῖδες καλῶ (Σι.) παῖ παιδίον (Γε.) παῖ παῖδες  
(Κν.) οἴχομ' οἴμοι.

Nun geht Sikon ab. Getas stellt sich ganz dumm, als wundere er sich über die Stimme in seinem Rücken (im Vordergrund der Bühne):

(Γε.) τίς οὗτος; ἐντεῦθεν τίς εἶ;

Knemon, entrüstet über die dumme Frage:

(Κν.) δηλονότι. σὺ δὲ τί βούλει;

920 (Knemon zu Sikon) ἄπαγε δὴ σὺ καὶ δή. Ich glaube, daß auch die beiden letzten Worte (καὶ δή) noch von Knemon gesprochen werden. Er spricht zu Sikon, der gerade wieder aufgetreten ist.

930<sup>ex</sup> οὐδ' ὁ κρατὴρ spricht gewiß Knemon, der zur Belustigung der Zuschauer immer überflüssigerweise betont, daß er ganz und gar nichts besitze. Vorher steht im Pap. παιδίον. Ich hatte, etwas kühn, an μὰ τὸν Δί' οὐδ' ὁ κρατὴρ gedacht, das jetzt auch von Ed. Fraenkel und Quincey vorgeschlagen worden ist.

945<sup>ex</sup> μαλακὸς ἀνὴρ sagt wohl Knemon.

954f. χόρευε, συνεπίβαινε,  
τύπτε <τε>. (Κν.) τί βούλεσθ' ἄθλιοι;

τύπτε = pulsa pede terram.

<sup>1</sup> Dieser und der folgende Vers können nicht mit voller Sicherheit hergestellt werden, aber das Wesentliche ist völlig klar. Die beiden klopfen abwechselnd an der Tür.

958<sup>ex</sup> Das *κρατου* des Pap. wird meist zu *κρατοῦ*⟨*μεν*⟩ ergänzt. Dann spräche Getas: «Hurra, wir haben gesiegt.» Ich glaube, man sollte Knemon reden lassen: *κρατοῦ*⟨*μαι*⟩ «Ich weiche aber nur der Gewalt.» Das letzte Wort des alten Griesgrams muß seine widerspenstige Natur noch einmal zeigen. Daß er kurz vorher eine Anwandlung von Vernunft hatte, spricht nicht dagegen. So hatte er zwar am Ende des 4. Aktes eingesehen, daß er nicht allein leben kann; aber als Gorgias von der Hochzeit der Tochter spricht, will er von nichts hören und geht noch vor der förmlichen Verlobung ab (758); und zu Beginn des 5. Aktes hören wir sogar, daß er wieder alle Frauen, einschließlich Simiche, aus dem Haus schickt (868).

961 ff.

*εἰάν σε παρακινουῖντά τι  
λάβωμεν αὐτίς, οὐδὲ μετρίως ἴσθ' ὅτι  
χρησόμεθά σοι τὸ τηνίκ'. <αὐτίκ'> ἐκδότω  
στεφάνους τις ἡμῖν.*

963 *το τηνικαδωεκδοτω* Pap. Ich rechne mit Haplographie von *τηνίκ(α) – αὐτίκ(α)*.



## Le devis de Livadie et le temple de Zeus Basileus

Par Georges Roux, Lyon

L'inscription qui fait l'objet du présent article fut publiée en 1896 par de Ridder, avec un commentaire technique de Choisy<sup>1</sup>. Lattermann, en 1908, lui consacra un chapitre de ses « Griechische Bauinschriften »<sup>2</sup>. Personne, à ma connaissance, ne l'a étudiée depuis. Or Choisy et Lattermann, s'ils ont fait progresser sur de nombreux points l'interprétation d'un texte obscurci par de graves lacunes, se sont mépris cependant sur plusieurs points essentiels, faute de se représenter clairement le plan de l'édifice auquel ils avaient affaire. Ce plan est à vrai dire assez exceptionnel, et l'on n'en connaissait guère d'exemples en 1908 encore. Ce qui explique – et excuserait s'il en était besoin – les erreurs de Lattermann et de Choisy.

Notre inscription concerne le grand temple de Zeus Basileus à Livadie, l'ancienne Lébadée de Béotie, dont la construction fut entreprise, ou du moins poursuivie, au début du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, vraisemblablement sous les auspices et avec les subsides d'Antiochos Epiphane<sup>3</sup>. Elle ne fut jamais conduite à son terme. Au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, Pausanias contempla l'édifice inachevé dont la taille, nous dit-il, avait découragé les bâtisseurs<sup>4</sup>. Un fragment de devis descriptif très mutilé, découvert en 1937, et qui mentionne en quatorze lignes toutes les parties de l'entablement extérieur, des chapiteaux au sommet du fronton, nous enseigne que le temple était d'ordre dorique<sup>5</sup>; on peut déduire du devis IG VII 3073 qu'il était périptère, orienté Est-Ouest<sup>6</sup>. Les travaux semblent avoir languì dès l'origine. En effet, le devis IG VII 3073 met en adjudication la pose de 13 dalles de la péristasis, que l'entrepreneur doit poser à la suite du dallage existant. Notre inscription a trait à la pose des orthostates du sécos, dont 36 se trouvent déjà en place. Ces reprises de travaux, ces adjudications par petits lots sont généralement le signe de ces difficultés financières dont, à Epidaure, les comptes de la thymélé, étendus sur au moins trente années consécutives, nous fournissent un bel exemple<sup>7</sup>. Enfin, le minutieux préambule administratif qui sert d'introduction à chacun des devis de Livadie témoigne apparemment d'une assez longue interruption, après la-

---

<sup>1</sup> BCH 20 (1896) 318–335. Commentaire de Choisy 332–335.

<sup>2</sup> *Griechische Bauinschriften* (Strasbourg 1908) 81–91.

<sup>3</sup> E. Fabricius, *De Architectura* 15; Wilhelm, *MDAI*, A, 22 (1897) 181, précise: entre 175 et 171 av. J.-C.

<sup>4</sup> Pausanias IX 39, 4. Cf. Ulrichs, *Reisen und Forsch.* I 168: « Da die Reste dieses grossen Baues, weitläufige Substructionen und ungeheure Quadern, zum Theil erst halb bearbeitet, sich auf der Hügelreihe erhalten haben ... »

<sup>5</sup> J. Jannoray, *Nouvelles inscriptions de Lébadée*, BCH 64/65 (1940/41) 37–40.

<sup>6</sup> En effet, il est stipulé, lignes 94–95, que l'un des longs côtés était au Sud.

<sup>7</sup> IG IV<sup>2</sup> 103.

quelle il était nécessaire de préciser à nouveau le statut juridique des entrepreneurs<sup>8</sup>.

Lattermann niait que notre inscription se rapportât au temple de Zeus, sous prétexte qu'elle mentionne une abside qui ne saurait trouver place sous le péristyle d'un temple périptère<sup>9</sup>. Mais cette abside était vraisemblablement inscrite dans le rectangle du sécos, comme le supposait Choisy<sup>10</sup>, ce qui résout la difficulté. Face à cette chétive objection, la parfaite identité de matière, d'épaisseur, de gravure, de présentation du texte sur deux colonnes, qui rapproche notre stèle du devis IG VII 3073, ne laisse place à aucun doute: notre inscription concerne bien le grand temple de Zeus Roi.

Je laisserais de côté le préambule juridique (lignes 1-47) pour considérer seulement le devis descriptif qui lui fait suite (lignes 47-78). En voici le texte et la traduction.

- 47 ὀρθο]στατῶν ἐργασία καὶ σύνθεσις ἐν τῷ ἱε-  
[ρῶι τοῦ Διὸς Vac? ὁ ἐργωνή]σας παρὰ τῶν ναοποιῶν εἰς τὸν σηκὸν τοῦ  
[ναοῦ, τῆς σκληρᾶς πέτρ]ας τῶν ὀρθοστατῶν καὶ ὑποβατήρων καὶ  
50 [τοιχίαν παρασταμάτων τ]ὴν ἐργασίαν καὶ σύνθεσιν· πλήθος τῶν  
[λίθων τῆς σκληρᾶς πέτρ]ας ἑκατὸν ἐξήκοντα λίθοι οἱ πάντες· τῶ-  
[ν μὲν οὖν κειμένων λίθ]ων τριάκοντα ἑξ· ἔσονται δὲ αὐτῶν ὑ-  
[πολείποντες ὅτι οἱ ὀρθοστάται τῆς σκληρᾶς πέτρας ἑκατὸν  
[εἴκοσι τέτταρες· τοῦτ]ων δύο μὲν πρῶτοι πρὸς τὰ παραστάμα-  
55 [τα τοῦ μέσου θυρέτρου τιθ]έμενοι μῆκος τετράπεδοι καὶ πέντε  
[ἡμιδακτυλίων, οἱ δὲ πρὸς] τὰ πλευριαῖα θύρετ[ρα τ]έτταρες τοῦ  
[προδόμου, οἱ μὲν δύο μῆ]κος ποδῶν ἑξ, οἱ δὲ δ[ύο τρι]πέδοι καὶ τρι-  
[ῶν παλαιστῶν καὶ τριῶν? δ]ακτύλων· καὶ εἰς τὸ <ν>[ῆμι]κύκλιον ὀκτώ·  
[εἰς δὲ τὸν λοιπὸν σηκὸν ἑ]κατὸν δέκα· τούτων οἱ μὲν μέγιστοι τε-  
60 [τράπεδοι κατὰ τὰς γωνί]ας· οἱ δὲ κατὰ τὴν περιφέρειαν καὶ το[ύς]  
[ἄλλους τοίχους τοῦ σηκοῦ], κατὰ λόγον μεσολαβεῖτω [κ]α[θώς] πάν-  
[τας τοὺς ὑποκειμέν]ους τοὺς τῆς εὐθυνηρίας· ὅ-  
[πος δὲ τούτων πάντων τρ]εῖς πόδες καὶ παλαισταὶ τρεῖς καὶ [δ]άκ-  
[τυλος, πλάτος δίπεδοι? καὶ] τριῶν ἡμιδακτυλίων· ἐπιτομὴν δὲ ποιή-  
65 [σει τῶν λίθων ἐκάστου τοῦ μ]ετώπου παρὰ τὴν βάσιν καὶ τὸ ὕψος  
[πρὸς τοὺς ἄρμους τῶν παρα]σταμάτων, πλάτος πενθημιδακτυλί-  
[ων καὶ βάθος μὴ πλέον? δ]ακτύλου· ἐργάσεται δὲ καὶ ὑποβατήρας  
[δέκα, καὶ ὑποθήσει τοῖς] τοιχείοις παραστάμασιν, τοὺς μὲν ἑξ ἐν  
[τῷ προδόμῳ καὶ τοὺς τέτ]ταρας κατὰ τὸ ἡμικύκλιον μῆκος τριπέδους  
70 [καὶ — — — — πλάτ]ος διπέδους, πάχος ἴσους τῇ εὐθυνηρί-  
[αι· καὶ τούτων τοὺς μ]ὲν οὖν ἑξ τ[ούς] ἐν τῷ προδόμῳ τοὺς τοιχ[ι]ους

<sup>8</sup> Il me paraît évident que les prescriptions juridiques se rapportent à ce qui les suit, non à ce qui les aurait précédées, comme le croit de Ridder, BCH 20 (1896) 326.

<sup>9</sup> Gr. Bauins. 91.

<sup>10</sup> BCH 20 (1896) pl. IX.



- [ἐκ πόρου ποιήσει μονολίθους?] ὄντας· τοὺς δὲ παρὰ τὸ ἡμικύκλιον ὑπο-  
 [βατῆρας τέτταρας συντιθεῖ]ς ἐκ τριῶν πόρων ἕκαστον καὶ διακε[ίμ]ε-  
 [ν --- ca. 20 ll. ---]ων ἐργαζόμενος ὡς ἂν αὐτῶι δειχθῇ  
 75 [ὑπὸ τοῦ ἀρχιτέκτονος? --- ca. 7 ll. ---] τῆς εὐθυντηρίας τῆς πρὸ τῶν ἐν  
 [--- ca. 20 ll. ---] πρὸς τὸ μήκος τοῦ λίθου τοῦ γεγραμμέ-  
 [νου ---] κον ... τοὺς ὑπο-  
 [βατῆρας? ---]με  
 [-----]

Notes critiques (R = de Ridder; L = Lattermann): 49-50. καὶ [παρασταμάτων] R || 52. [ν  
 κειμένων λίθων] R || 52-53. ὁ[ποβατῆρας καὶ ὁρ]θοστάται R || 54-55. παραστάμα[τα τοῦ σηκοῦ  
 τιθ]έμενοι R; παραστάμα[τα τὰ τοῦ θυρέτρου τιθ]έμενοι L || 56. [ποδῶν πάχος, πλάτος καθὼς]  
 R; [δακτύλων, πλάτος καθὼς] L || 59. [καὶ εἰς τὸν λοιπὸν γὰρ ἐ]κατὸν R || 60-61. τὸ [μήκος  
 τοῦ σηκοῦ, τοῦτους] R || 62. [τὰς τοὺς ἄλλους κειμέν]ους R || 62-63. ὁ[ποβατῆρας, μήκος τρ]εῖς R ||  
 63-64. καὶ [δ]ακ[τυλίσκοι πλάτος μὴ πλέον] R; || 64-65. ποι[ήσει ἕκαστον μ]ετώπον R; ποι[ήσει  
 τῶν λίθων? ἐκ τοῦ μ]ετώπου L || 66. [τῶν τοιχίων παρα]σταμάτων R; [πρὸς τὰ μέτρα? τῶν πα-  
 ρα]σταμάτων L || 67. [καὶ πάχος ἐνὸς δ]ακτύλου R; [ων --- καὶ δ]ακτύλου L || 72. [πέτρας τῆς  
 σκληρᾶς] ὄντας R; [πέτρας τῆς σκληρᾶς ὄλους] ὄντας L.

### Traduction

Façonnage et assemblage des orthostates dans le sanctuaire [de Zeus]. (Devis descriptif pour) l'entrepreneur adjudicataire, auprès des naopes, du travail de préparation et d'assemblage des orthostates en pierre dure, des socles et des [piédroits muraux] pour le sécos du temple. Nombre global des blocs de pierre dure: 160 blocs dont 36 sont [déjà en place]; le reliquat sera de 124 orthostates en pierre dure, [sans défauts ?].

Les deux premiers orthostates placés au contact des piédroits [de la baie médiane] auront une longueur de 4 pieds 5 demi-dactyles. Les quatre orthostates [au contact des] baies latérales [du prodomos] auront une longueur, les deux premiers, de 6 pieds; les deux suivants, de 3 pieds, 3 palmes,  $x$  dactyles. Pour l'abside semi-circulaire, 8 orthostates; [pour le reste du sécos], 110 orthostates. Les plus grands orthostates, mesurant 4 pieds, [seront placés aux angles]. Les blocs placés sur la courbure (de l'hémicycle) et les [blocs courants du sécos], leur longueur sera calculée en fonction de la longueur des blocs de l'euthyntéria, [tous en place]. Hauteur de tous ces orthostates: 3 pieds, 3 palmes, 1 dactyle; épaisseur [2 pieds ?] et 3 demi-dactyles.

L'entrepreneur exécutera sur les blocs [placés entre chaque] baie un refend ciselé le long de l'arête inférieure et faisant retour verticalement [le long des] piédroits; largeur: 2 dactyles et demi; [profondeur maximale]: 1 dactyle. Il façonnera [dix socles et les placera sous] les piédroits muraux: 6 pour le prodomos, et 4 pour les parois de l'abside semi-circulaire. Longueur: 3 pieds [---]; largeur: 2 pieds; hauteur nivelée sur l'euthyntéria. Il taillera les six socles muraux du prodomos [en pôros? et chacun d'une seule pièce]; les autres socles de l'abside, il les composera chacun de 3 blocs de pôros [---] les travaillant selon les indications [de l'architecte ?] ...

Le texte concerne le façonnage et la mise en place de 124 orthostates, de 10 piédroits muraux avec leurs 10 bases. Selon l'usage, l'entrepreneur trouve sur le chantier les blocs déjà dégrossis, dont l'extraction et le transport (*τέμνειν καὶ ἄγειν*) ont été confiés à une entreprise spécialisée. Sa tâche consiste simplement à préparer les surfaces de joint en taillant les blocs aux mesures définitives spécifiées dans le devis, à creuser les cuvettes de crampons et de goujons (c'est l'*ἐργασία*), puis à procéder à la *σύνθεσις*, l'ajustage des pierres à leur place<sup>11</sup>.

On sait que les architectes grecs commençaient la construction d'un temple par la péristasis, soubassement et ordre extérieur complet. Ils continuaient par le sécos et terminaient par la pose du dallage et de la charpente<sup>12</sup>. Nous pouvons en conclure qu'au moment où vont reprendre les travaux qui nous intéressent le temple possède déjà son péristyle complet (auquel se rapporte le fragment de devis BCH 1940-1941 pp. 36-40), les substructions complètes et 36 orthostates du sécos pourvu d'une abside (d'après notre inscription). Le devis IG VII 3073 relatif aux dalles de la péristasis prouve que l'édification fut poussée assez loin, plus loin que celle du temple de Stratos par exemple, qui ne reçut jamais son dallage<sup>13</sup>. Nous avons donc une indication sur l'état du temple au moment où le vit Pausanias.

Examinons les divers articles de notre devis.

### I. Orthostates

Ils sont au nombre de 160, décomptés comme suit : 36 en place ; 6 pour le mur de refend ; 8 pour l'abside ; 110 pour le reste du sécos. Total : 160. Ils sont taillés dans la « pierre dure de Livadie », *πέτρας τῆς σκληρᾶς τῆς Λεβαδείκῃς*<sup>14</sup>, un calcaire gris-bleuté qui constitue les falaises en bordure de l'Hercyna et dans lequel, justement, sont taillées les stèles du devis. La hauteur commune des orthostates est de 3 pieds, 3 palmes, 1 dactyle, soit de 1,15 à 1,25 m selon le pied employé. Leurs autres dimensions, longueur et épaisseur, varient en fonction de leur emplacement dans la construction.

a) *Orthostates courants*. Leur longueur sera calculée d'après celle des blocs de l'assise de socle, de façon à respecter l'alternance des joints. Une lacune du texte a emporté la mesure de leur épaisseur (ligne 64). Cependant, en raison de leur nombre élevé (160 en tout), il est raisonnable de supposer avec Lattermann qu'ils étaient disposés sur le pourtour du sécos en une double rangée, deux orthostates adossés faisant l'épaisseur du mur. Dans ces conditions, la restitution pro-

<sup>11</sup> Ces deux opérations sont minutieusement analysées dans le devis IG VII 3073. Cf. l'excellent commentaire de Choisy, *Études épigraphiques sur l'architecture grecque* 191-208.

<sup>12</sup> W. B. Dinsmoor, *Architecture of ancient Greece* 169-170. Cette méthode est confirmée par les inscriptions architecturales d'Epidaure, IG IV<sup>2</sup> 102 et 103. Choisy, *Et. épig.* 191 sqq., s'est trompé lorsqu'il a cru que les 13 dalles de la péristasis, dans IG VII 3073, lignes 90 sqq., appartenaient à la rangée extérieure, c'est-à-dire au stylobate. Il s'agit de dalles comprises entre ce stylobate et le mur du sécos (marqué T sur le dessin de Choisy). Cf. sur ce sujet, G. Roux, BCH 80 (1956) 509-510 fig. 1.

<sup>13</sup> F. Courby et Ch. Picard, *Recherches archéologiques à Stratos* 25.

<sup>14</sup> IG VII 3073 lignes 95-96.



posée par Lattermann, ligne 64: épaisseur 2 pieds, 3 demi-dactyles, donne pour le mur complet une épaisseur de 4 pieds 1 palme et 2 dactyles, soit entre 1,28 et 1,425 m. Cette dimension paraît un peu forte (temple de Delphes: 1,10 m; temple d'Olympie: 1,33 m; Parthénon: 1,17 m). Mais nous savons que le temple de Zeus était de grande taille, et le chiffre proposé par Lattermann n'est pas invraisemblable.

b) *Orthostates spéciaux: abside et mur de refend*. 14 orthostates font l'objet d'une mention spéciale: 8 pour l'abside et 6 pour la partie antérieure du sécos. Déterminer l'emplacement exact de ces 6 orthostates est l'essentiel du problème et donne la clé de la restitution du plan.

Sur les orthostates courbes de l'abside, dont les dimensions étaient calculées *κατὰ περιφέρειαν*, en fonction de la demi-circonférence dessinée par les blocs de l'euthyntéria, je me bornerai à une observation: Lattermann et Choisy supposent que les 8 orthostates, disposés sur une seule rangée d'épaisseur, composaient à eux seuls l'hémicycle de l'abside. C'est possible en effet; mais le texte n'interdit pas d'admettre que l'abside était déjà en partie construite avec quelques-uns des 36 orthostates en place, les 8 autres représentant simplement le reliquat nécessaire pour la compléter. Il n'y a donc aucun moyen de calculer, fût-ce par approximation grossière, le diamètre de l'abside.

J'en viens maintenant à la question la plus intéressante: quelle place occupaient dans la construction les 6 orthostates spéciaux du prodomos? Problème étroitement lié au suivant: qu'étaient exactement les 6 *ὑποβατῆρες*, les 6 «bases» du prodomos?

Choisy et Lattermann s'accordent à placer les deux orthostates de 4 pieds et 5 demi-dactyles (plutôt que 5 dactyles, qui s'exprimeraient: 1 palme 1 dactyle) au contact des jambages de la porte, solution qui s'impose. Puis ils attribuent à chaque mur latéral du prodomos un orthostate de 6 pieds et un orthostate de 3 pieds, 3 palmes (2 ou 3) dactyles. C'est alors que les difficultés commencent.

En effet, le devis attribue au prodomos six bases de piédroits (*ὑποβατῆρες*); il y avait donc six piédroits dans le prodomos. Or, une fois comptés les deux jambages de la porte et les deux piliers d'antes, deux piédroits sur les six restent sans emploi. Choisy suppose que les socles des antes comprenaient chacun deux blocs. D'où quatre blocs pour les antes, plus deux pour la porte, donnant un total de six blocs. Lattermann, de même, compose chaque socle d'ante de trois blocs. D'où un total de six *ὑποβατῆρες* pour le prodomos.

Cette solution me paraît exclue par la teneur de notre inscription même. Les quatre socles placés dans l'abside comprenaient chacun trois blocs de pôros. Or le devis parle de quatre *ὑποβατῆρες*, et non de douze. Comment pourrait-on admettre en effet qu'un même mot, dans un même devis technique, puisse désigner indifféremment un membre d'architecture ou les éléments qui le composent? Ce serait une source de graves confusions.

Autre difficulté: ligne 56, le texte mentionne des *πλευριαῖα θύρετρα*; Choisy traduit: «les flancs des jambages de la porte.» Mais *θύρετρον* signifie: embrasure

d'une porte, baie d'une porte<sup>15</sup>, et l'expression ne peut avoir d'autre signification que: les embrasures ou les baies «latérales», précision qui suppose évidemment l'existence d'une baie non «latérale», donc une baie «axiale», «centrale». D'où cette question: où se trouvaient ces trois baies? Revenons aux lignes 54-57 du texte.

Le *μὲν* de la ligne 54 (τούτων δύο μὲν πρῶτοι) appelle normalement un *δέ*, qui n'apparaît pas dans le texte tel que le restituent de Ridder et Lattermann. Ligne 56, τέτταρες τοῦ προδόμου forme une asyndète insolite dans la rédaction du devis. C'est pourquoi je propose de restituer: Τούτων δύο μὲν πρῶτοι πρὸς τὰ παραστάματα τοῦ μέσον θυρέτρον τιθ]έμενοι ... οἱ δὲ πρὸς] τὰ πλευριαία θύρετρα τέτταρες τοῦ προδόμου. οἱ μὲν ... etc. Je comprends alors que le mur de refend, formé de six orthostates, est percé de trois portes (fig. 1), disposition rare mais dont je citerai d'autres exemples dans un instant. Les deux orthostates de 4 pieds 5 demi-dactyles se trouvent de chaque côté du θυρέτρον axial (fig. 1, A), les autres orthostates de 6 pieds et 3 pieds 3 palmes de part et d'autre des baies latérales (fig. 1, B et C). Chaque orthostate forme toute l'épaisseur du mur.

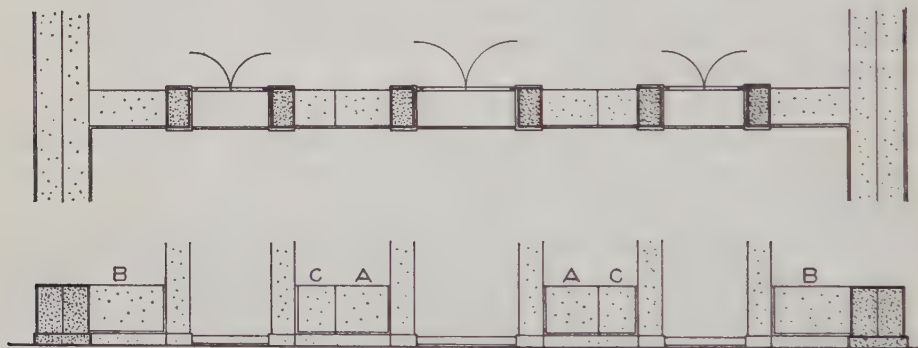


Fig. 1. Temple de Zeus Basileus à Livadie: mur du prodomos. Croquis conjectural.

Le terme *μυτώπων* qui se lit à la ligne 65 confirme d'ailleurs l'existence de plusieurs baies. On le retrouve en effet dans le devis de l'arsenal du Pirée pour désigner le pilastre qui sépare les deux baies (*θυραῖαι*) des deux portes, et les murs latéraux compris entre ces baies et le premier entrecolonnement ouvert de l'intérieur<sup>16</sup>. Tel est ici le sens du terme: espace compris entre deux *ὀπαί*. Les orthostates qui ferment cet espace, entre les piédroits des portes, seront cernés d'un bandeau ornemental ciselé en creux<sup>17</sup>.

Si nous avons trois portes, il nous faut six piédroits, et nous savons maintenant où se placent les six *ὑποβατήρες* du prodomos: sous les piédroits des portes.

<sup>15</sup> Comparer un devis de Mytilène, IG XII<sup>2</sup> 14; Lattermann, *Gr. Bauins.* 120. 124-129. Dans le devis de l'arsenal de Philon, au Pirée, le mot employé dans ce sens est *θυραῖαι* (*Syll.*<sup>3</sup> 969, lignes 22-23. 31. 61).

<sup>16</sup> *Syll.*<sup>3</sup> 969, lignes 24. 59. Cf. en dernier lieu Stevens, Patton, *The Erechtheum* 305.

<sup>17</sup> Cf. à Stratos le bandeau ciselé sur l'orthostate du mur de refend, côté pronaos, entre l'angle et le piédroit de la porte, et côté cella, entre l'angle et le pilastre: Courby-Picard, *Rech. arch. Stratos* 50 et fig. 26. 63-66, fig. 41-44 et pl. 14.



## II. Les piédroits et leurs socles

Il est stipulé dans le devis (ligne 73) que les socles de piédroits, dans l'abside, seront en pôros. Choisy et Lattermann ont cru que ceux du prodromos étaient taillés dans la « pierre dure », jugée plus noble. Mais notre texte exclut cette possibilité : aux lignes 50–51 il est dit (la restitution est assurée) que les blocs de « pierre dure » sont au nombre de 160. Or il y a justement 160 orthostates. Par conséquent, seuls les orthostates étaient en calcaire, les piédroits et leurs bases (moulurées sans doute) étant en pôros, comme devait l'être aussi l'ordre extérieur. Non loin de Livadie, le grand temple de Delphes illustre bien cet emploi simultané du calcaire pour les parties basses, crépis, socle du sécos, et du pôros pour les parties hautes, ordre extérieur, mur proprement dit. Au calcaire cassant, difficile à travailler

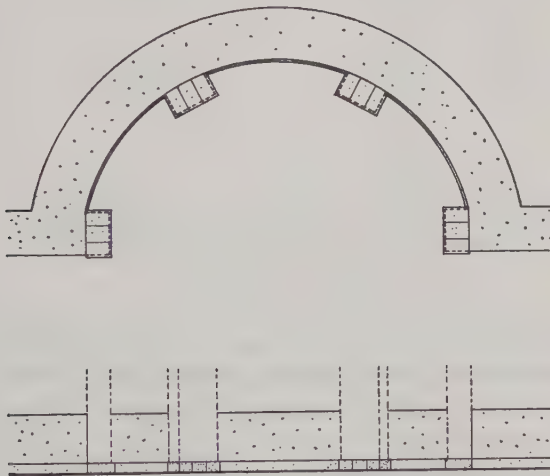


Fig. 2. Abside du temple de Zeus Basileus. Croquis conjectural.

avec finesse, à moins qu'il n'ait la qualité rare de la pierre de St-Elie, il était normal qu'on préférât le pôros pour les parties sculptées ou moulurées, comme devaient l'être les *ὑποβατήρες*.

Les socles placés dans l'abside comprenaient chacun trois blocs (fig. 2), ceci en raison de leur forme cintrée. Choisy a montré qu'en décomposant le socle en éléments plus courts, on réduisait le déchet au moment de la taille<sup>18</sup>. L'habituel revêtement de stuc effaçait les lignes des joints. Les socles des piédroits de portes étaient probablement monolithes.

Les piédroits sont dits « muraux », *τοιχια*, parce qu'ils ne constituent pas des supports isolés, mais se trouvent accolés à un mur ; l'épithète s'applique donc aussi bien aux piédroits des portes, plaqués contre la tranche du mur, qu'à ceux de l'abside, adossés à la paroi. On trouve une bonne – quoique tardive – illustration architecturale de notre devis à Baalbek : une grande niche semi-circulaire des

<sup>18</sup> BCH 20 (1896) 335 et pl. IX.

propylées s'orne de pilastres en relief (au nombre de six), comme celle du temple de Zeus Roi<sup>19</sup>.

*Conclusion. Edifices à trois portes*

Un nouvel examen du devis de Livadie nous a donc conduits à restituer trois portes dans le mur de refend du temple. C'est un dispositif assez rare, mais qui n'est pas sans exemple.

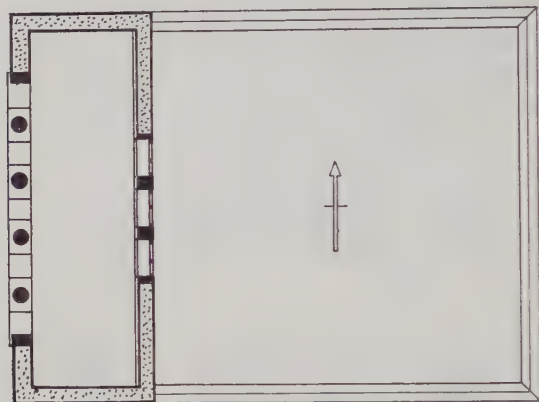


Fig. 3. Edifice II à Epidaure.

Le plus ancien en est, à ma connaissance, un curieux bâtiment d'Epidaure, datant du IV<sup>e</sup> siècle, situé à la limite orientale de l'hiéron d'Asclépios<sup>20</sup> (fig. 3). Il comprend une cour carrée (dimensions intérieures: 12,50 × 12,50 m), à ciel ouvert, enclose d'un mur de pôros sur socle de calcaire et précédée à l'Ouest d'un portique dorique à quatre colonnes *in antis* (profondeur: 4,30 m). On pénètre dans la cour par trois petites portes (largeur du seuil: 1,32 m; largeur du passage entre les jambages: 1,08 m) percées dans le mur de fond du portique. Ces trois portes sont de même dimensions, comme pouvaient l'être aussi celles du temple de Livadie puisque les socles des piédroits étaient tous égaux entre eux. Je crois – mais ce n'est pas assuré – qu'un banc continu longeait le mur de la cour sur trois côtés. On ignore malheureusement à quel culte était consacré le bâtiment.

Nous trouvons à Délos un second exemple d'édifice à trois portes, intéressant par sa date et par son plan. Il s'agit, pense-t-on, de l'*ecclésiastérion*<sup>21</sup>: plusieurs fois remanié, il comportait au début du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère une abside

<sup>19</sup> Th. Fyfe, *Hellenistic Architecture* 79 pl. 166. A Livadie, les pilastres étaient certainement surmontés d'un entablement, sans doute ionique. Les grandes dimensions du temple, signalées par Pausanias, supposent d'ailleurs l'existence d'une colonnade intérieure dont l'entablement devait se retrouver sur les murs du sécos.

<sup>20</sup> Edifice marqué II sur le plan de Cavvadias, *Tò ierón tou 'Asκληπίου*, hors-texte. Cavvadias n'a pas vu que l'édifice avait trois portes. Cf. G. Roux, *L'Architecture de l'Argolide aux IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, sous presse.

<sup>21</sup> L'identification est due à M. R. Vallois: BCH 53 (1929) 278–312, pl. IX et XIV–XV; *Architecture hellénique et hellénistique à Délos* 45. 171–172. 254.



ornée de parastades formant les meneaux d'une vaste fenêtre et, du côté de l'entrée, un vestibule dont le mur de fond était percé de trois portes. Les murs avaient été ornés, à la même époque, de pilastres adossés, analogues à nos *τόλγια παραστάματα*.

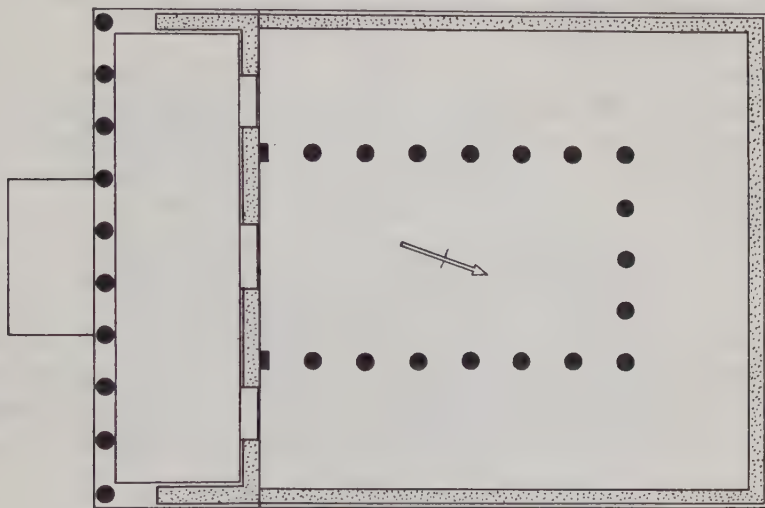


Fig. 4. Le Kératôn de Délos. Restauration conjecturale.

On peut rappeler enfin que le Didyméion de Milet comportait, de chaque côté du gigantesque *θύρετρον* du prodromos, deux petites portes qui donnaient accès aux escaliers conduisant dans le sécos hypèthre. La salle qui fait suite au prodromos ouvrait par trois portes flanquées de pilastres corinthiens au sommet des l'escalier monumental<sup>22</sup>.

En dépit de leurs nombreuses différences, de taille, de plan, de destination, ces trois édifices ont un trait commun qui les distingue d'un temple grec de type courant: tous devaient accueillir un public, membres d'une assemblée à Délos, fidèles célébrant un culte à Epidaure et à Didyme. Et l'on en vient à se demander si ce temple de Livadie, avec ses trois portes et son abside, n'aurait pas été construit pour abriter des cérémonies célébrées autour d'un autel intérieur, si les trois portes ne seraient pas en relation avec quelque liturgie processionnelle.

Il est regrettable que nous ne soyons pas mieux renseignés sur le plan du *Kératôn* de Délos, le temple qui abritait le fameux «autel des cornes» autour duquel Thésée dansa à son retour de Crète. M. R. Vallois l'a reconnu dans le bel édifice «athénien» en marbre, construit au Sud-Ouest de l'Artémision<sup>23</sup>. Avec sa grande cella carrée

<sup>22</sup> Si l'on ne veut pas se reporter à la publication monumentale de Wiegand-Knackfuss, *Didyma*, on trouvera une description très commode du temple dans W. B. Dinsmoor, *Architecture of ancient Greece* 229-233, fig. 83.

<sup>23</sup> Description de F. Courby, BCH 45 (1921) 211-212. À compléter par R. Vallois, *Architecture ... à Délos* 30-33. 131. 152-153. 167. 416-422. Plan de l'état actuel, R. Vallois, *Les constructions antiques de Délos, documents*, pl. 11, lettre N, *contra*: Ch. Picard, *Journal des Savants* 1946, 60-66.

(intérieurement: 16 m environ de côté) que précède au Sud un *prostôion* (profondeur: 5,75 m) ionique à dix colonnes, il rappelle, par le dessin de son plan, le plus modeste édifice II d'Epidaure. Et cette analogie de plan s'explique sans doute par une analogie de fonction: entourer un autel tout en laissant place à l'entour aux évolutions des fidèles.

Le temple délien est rasé au sol. Toutefois, en observant les restes du massif de fondation on remarque un détail très curieux: dans l'axe de la façade, les fondations d'un monument rectangulaire sont accolées à celles du temple. Je ne pense pas qu'elles aient porté un autel: l'autel du Kératôn était dans sa cella. D'ailleurs, que le monument ait été un autel ou une base, sa situation tout contre la façade du temple et en plein milieu, barrant la porte en quelque sorte, n'en serait pas moins singulière. J'en viens alors à me demander si le Kératôn, comme l'édifice d'Epidaure, et pour les mêmes motifs, n'était pas pourvu de deux ou trois portes, la porte axiale pouvant être réduite, comme au Didyméion, à un rôle plus ornemental que pratique, ce qui expliquerait qu'on ait pu sans inconvénient la masquer en façade par un ex-voto. Si cette hypothèse recevait confirmation, l'existence d'un autel intérieur à Livadie deviendrait extrêmement probable.



## PSI VII 844, ein Isishymnus

Von E. Heitsch, Göttingen

Für das seit seiner Herausgabe offenbar nicht mehr angefaßte Fragment läßt sich, wie ich denke, eine exaktere Deutung gewinnen; dem zum Teil neu ergänzten Text<sup>1</sup> seien daher einige Bemerkungen gewidmet.

- ].[.].ε[
- οὔτε βαρυγδούποισι τινασσόμε[εθα βροντῆσιν,  
οὔτε νιφοβλήτοισιν ἀλαίνομ[εν οὔρεσι μακροῖς.  
αἰεὶ δ' ἀννεφέλοισιν λαυνόμεθ' [αἰθέρος αὔραις.  
5 ἐκ σέο δ' ἴδμεν ὄθεν φάος ἔρχ[εται ἡελίοιο  
ἦχί τε νύκτα μέλαιναν ἐφέλκ[εται, ἦ δέ τε γῦρον  
ἄστροι παλιννόστοιο μέγα<ν> στε[ίχουσι κελεύθου.  
ὥς τε Ποσιδάων ἔλαχεν κυ[ανόχροα πόντον  
καὶ Ἰόφον εὐρώεντα μελαγχαίτη[ς λάχεν Ἀΐδης.  
10 ἐκ δὲ σέθεν βροντάς τε κεραυν[ούς τ' αἰθαλόεντας  
καὶ γένεσιν ψυχρῶν ἀνέ[μ]ων καὶ σῶ[  
ἐκλδομέν μακάρων τε φύσιν θ[νητῶν τε γενέθλην.  
ἀλλὰ καὶ ἀνδρομέην ἀρετὴν καὶ {π} φρ[  
].[.].σε κοσμ.[

Läßt die mögliche Deutung von 2 als «wir lassen uns dank Deiner Belehrung nicht mehr schrecken» den Adressaten unbestimmt, so kann 3f. nicht mehr auf einen menschlichen Wohltäter bezogen werden; also wendet sich unser Fragment in 5 und 10 an einen Gott<sup>2</sup>. Demnach beschließen die Verse 2–4 die Schilderung eines (bei der Schöpfung) begünstigten Landstriches<sup>3</sup>; zu vergleichen ist aus der

<sup>1</sup> Geändert habe ich folgende Ergänzungen Vitellis: 4 ... [εἶαρος ὥρας, 6 ἐφέλκ[ει, σὺν δέ τε πάντα, 7 μέγα στε[γάζοντα κελεύθου. 12 vielleicht besser θνητῶν τ' ἀνθρώπων. – Für die, hier nicht gekennzeichneten, zahlreichen Kürzungen s. Vitelli.

<sup>2</sup> Vitelli, der durch ἐκ σέο und ἐκ δὲ σέθεν auf einen göttlichen Adressaten ('z. B. Helios') als 'ersten Eindruck' kommt, entscheidet sich allerdings für: «Il 'poeta' celebra, se non m'inganno, – con enfasi magari eccessiva –, un dotto filosofo della natura che, almeno a giudizio del poeta stesso, aveva spiegato le meraviglie del κόσμος così nell'ordine fisico come nell'ordine morale.» So auch A. Körte, APF 8 (1927) 255.

<sup>3</sup> Gegen ein metaphorisches Verständnis dieser ersten Verse sprechen nicht nur 3f., sondern auch die Komposition: Die gleichen Verseröffnungen 5 und 10 (auch 13) weisen darauf hin, daß wir einen Ausschnitt aus einer Aufzählung von Wohltaten vor uns haben, nicht aber in den ersten Versen den Schluß einer Schilderung des Lebens in der Ataraxia, die dann ab 5 – hier wäre in diesem Falle mindestens ein γάρ zu erwarten – begründet würde. – Auch ein Vergleich mit Lukrez 3, 9ff., worauf mich Herr Prof. Deichgräber weist, scheint mir obige Deutung zu bestätigen, sofern dort anders als im Frg. die Ataraxia in der empfangenen Offenbarung gründet (14 nam simul ...). Bezeichnend ist ferner das andere Verhältnis zur Mythologie: dort Auflösung mythischer Vorstellungen (23–30, *Acherusia templa*), in unserm Frg. dagegen diese mythischen Namen gleichsam als Poetizismen innerhalb einer (physikalischen) Kosmologie.

Kore Kosmou Stob. I 410–413; auf die Fragen des Horos: *πῶς γίνονται αἱ ψυχαὶ συνεταί, ὧ τεκοῦσα*; und wenig später: *διὰ τίνα οὖν αἰτίαν, ὧ τεκοῦσα, οἱ ἔξω τῆς ἱερωτάτης ἡμῶν χώρας ἄνθρωποι ταῖς διανοαῖς οὐκ ὄντως εἰσὶ συνετοί, ὡς οἱ ἡμέτεροι*; heißt es dort in der Antwort der Isis unter anderm: *ἐπεὶ δὲ ἐν τῷ μέσῳ τῆς γῆς κεῖται ἡ τῶν προγόνων ἡμῶν ἱερωτάτη χώρα, τὸ δὲ μέσον τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος μόνῃς τῆς καρδίας ἐστὶ σηκός, τῆς δὲ ψυχῆς ὁρμητήριόν ἐστι καρδία, παρὰ ταύτην τὴν αἰτίαν, ὧ τέκνον, οἱ ἐνταῦθα ἄνθρωποι τὰ μὲν ἄλλα ἔχουσιν οὐχ ἥττον ὅσα καὶ πάντες, ἐξαίρετον δὲ τῶν πάντων νοεροὶ εἰσὶ καὶ σώφρονες, ὡς ἂν ἐπὶ καρδίας γενόμενοι καὶ τραφέντες. ἄλλως τε ὁ μὲν νότος, ὧ παῖ, δεκτικὸς ὢν τῶν ἐκ τοῦ περιέχοντος συνισταμένων νεφῶν <Lücke>. ὅπου δ' ἂν ἐμπέσῃ νεφέλη, τὸν ἐπικείμενον ἥλυνεν ἄερα καὶ τρόπον τινὰ καπνοῦ κατεκόμισε, καπνὸς δὲ ἢ ἀχλὺς οὐ μόνον ὁμμάτων ἐστὶν ἐμπόδιον, ἀλλὰ καὶ νοῦ. ... ὁ δὲ βορέας τῇ συμφώνῳ ψυχῇ ἀποπῆσσει μετὰ τῶν σωμάτων καὶ τὸν νοῦν τῶν ὑπ' αὐτὸν ἀνθρώπων. τὸ δὲ μέσον τούτων εἰλικρινὲς ὢν κτλ.* Eben diese bevorzugte Lage Ägyptens, die Isis hier ihrem Sohne offenbart, verstehen unsere Verse als ein Göttergeschenk an die Landesbewohner bzw. Glaubensgenossen.

Der Gaben der Landesherrin aber sind mehr: Isis hat mit Kultur und Zivilisation auch Theorie und Einsicht gebracht<sup>4</sup>; ob mittelbar dadurch, daß die Bewohner ihres meteorologisch begünstigten Landes hellstichtiger sind, oder aber durch unmittelbare Offenbarung, ist dabei sachlich im Grunde gleichgültig und mehr eine Frage des theologischen Stiles<sup>5</sup>. Wie also gesagt werden kann: *οὗτοι (Osiris und Isis) μόνοι τὰς κρυπτάς νομοθεσίας τοῦ θεοῦ παρὰ Ἑρμοῦ μαθόντες τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν καὶ ἐπιτηδευμάτων ἀπάντων εἰσηγηταὶ τοῖς ἀνθρώποις ἐγένοντο καὶ νομοθέται* (Stob. I 406), so danken unsere Verse 5–7 zunächst für astronomische Aufklärung<sup>6</sup>. Isis ist ja nicht zuletzt Herrin auch der Gestirne; vgl. die Isis-Aretalogie P. Ox. XI 1380, 1587: *ἥλιον ἀπ' ἀνατολῆς μέχρι δύσεως σὺ ἐπιφέρεις*; von den Isishymnen bei Peek: Hym. Cym. 13f. (= Hym. Iet. 10f.) *ἐγὼ ἄστρον ὁδοὺς ἔδειξα. ἐγὼ ἥλιον καὶ σελήνης πορεῖαν συνεταξάμην*; 44f. *ἐγὼ ἐν ταῖς τοῦ ἥλιου ἀγλαῖς εἰμι. ἐγὼ παρεδρεύω τῇ τοῦ ἥλιου πορείᾳ*; Hym. Cyr. 16f. *οὐδ' ἄστρο γὰρ φοιτῶσι τὴν αὐτὴν ὁδόν, ἂν μὴ ἐξ ἐμοῦ λάβωσιν ἐντολάς*; Hym. Andr. 27–34.

<sup>4</sup> Für die Weitergabe dieser Offenbarung s. Stob. I 394f.: *πρόσεχε, τέκνον ὦρε, κρυπτῆς γὰρ ἐπακούεις θεωρίας, ἥς ὁ μὲν προπάτωρ Καμήφης ἔνυχεν ἐπακούσας παρὰ Ἑρμοῦ τοῦ πάντων ἔργων ὑπομηματογράφου, <ἐγὼ δὲ> παρὰ τοῦ πάντων προγενεστέρου Καμήφους, ὁπότ' ἐμὲ καὶ τῷ τελείῳ μέλανι ἐτίμησε. νῦν δὲ αὐτὸς σὺ παρ' ἐμοῦ.* Dazu von den bei W. Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte* (Berlin 1930) zusammengestellten Texten: Hym. Cym. 3 (= Hym. Iet. 2) *Εἰς ἐγὼ εἰμι ἡ τύραννος πάσης χώρας καὶ ἐπαιδεύθην ὑπὸ Ἑρμοῦ καὶ γράμματα εὗρον μετὰ Ἑρμοῦ ...*

<sup>5</sup> S. Stob. I 386: ..., καὶ ἕως ὅ τῶν συμπάντων οὐκ ἐβούλετο τεχνίτης ἀγνωσία κατεῖχε τὰ ξύμπαντα. ὅτε δὲ ἔκρινεν αὐτὸν ὅστις ἐστὶ δηλώσαι, ἔρωτας ἐνεθουσίασε θεοῖς καὶ ἀγγὴν ἦν εἶχεν ἐν στέροισι πλεῖονα ταῖς τούτων ἐχαρίσατο διανοαῖς. ἵνα πρῶτον μὲν ζητεῖν θελήσωσιν, εἰτα ἐπιθυμήσωσιν εὖρεῖν, εἰτα καὶ κατορθῶσαι δυνηθῶσι.

<sup>6</sup> Für den sprachlichen Ausdruck vgl. Θ 485f. *ἐν δ' ἔπεσ' ὠκεανῷ λαμπρὸν φάος ἡέλιου ἔλκον νύκτα μέλαιναν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν*, und aus der späten Zeit Pamprepios (Gerstinger, Wien. Sitzb., Phil.-hist. Kl., 1928) c. I 177–9 *ἥδη μὲν Φαέθοντος ἔφ' ἐσπερίης πύμα λήμνης αἰθερίῃν κροτέοντες ὅπ' ἵχνησιν ἀτραπὸν ἱπποὶ ἀντὶνα μυδαλέην λιποφειγνέος ἔλκον ἀπήνης.*

<sup>7</sup> Mit neuen Lesungen und Ergänzungen bei G. Manteuffel, *De opusculis Graecis e papyris, ostracis lapidibusque collectis* (Warschau 1930) 70ff.



Wenn im folgenden (8f.) von ihr auch unsere Kunde über Poseidon und Hades und deren Element stammt, so wird damit der Ausdruck dafür, daß Isis uns das Wissen um die Weltschöpfung offenbarte, mythologisch gräzisiert (*O* 190f. *ἤτοι ἐγὼν ἔλαχον πολὺν ἄλλα ναιέμεν αἰεὶ παλλομένων, Ἀΐδης δ' ἔλαχε ζῶφον ἡερόεντα*. Den folgenden Vers 192 *Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι* konnte unser Dichter naturgemäß nicht brauchen!). Zur Sache vgl. Hym. Andr. 26f. *Εἴσις ἐγὼ πολύβουλος ἐχώρισα τέρματ' Ὀλύμπῳ καὶ χθόνα μυδαλήν σκοτοεῖμονα*; Hym. Cym. 12 (= Hym. Iet. 9) *ἐγὼ ἐχώρισα γῆν ἀπ' οὐρανοῦ*; Hym. Cyr. 4f. *ἐγὼ τύραννος Εἴσις αἰῶνος μόνῃ πόντου τε καὶ γῆς τέρμονας τ' ἐπιβλέπω καὶ ... κτλ.* Zum Ganzen noch SEG VIII 548, 9f. *σοῦ τε χάριν συνέστηχ' ὁ πόλος καὶ γαῖα ἅπασα καὶ πνοιαί ἀνέμων καὶ ἥλιος ὁ γλυκυφεγγής*.

Für Isis als Wettergottheit (10f.) vgl. Hym. Cym. 39 *ἐγὼ ποταμῶν καὶ ἀνέμων καὶ θαλάσσης εἰμι κυρία*, 42 *ἐγὼ κερανοῦ κυρία εἰμί*; P. Ox. 1380, 237f. *σὺ ἀνέμων καὶ βροντῶν καὶ ἀστραπῶν καὶ χιόνων τὸ κράτος ἔχεις*; ferner 227–30; Hym. Andr. 169 *ὑπερφιάλοις δὲ κεραυνῶς [ἀστράπτοις β]ολαῖς στιβαρὰν θνατοῖσιν ἀπειλὰν [ἐ]μβ[άλλω βρε]μέθοντας*. Zum Ganzen aber auch P. Ox. 1380, 184 *σὺ πάντων ὑγρῶν καὶ ξηρῶν καὶ ψυχρῶν, ἐξ ὧν ἅπαντα συνέστηκεν, εὐρέτρια πάντων ἐγενήθης*.

Für 12 genügt es, an die Offenbarungen der Kore Kosmou (Stob. I 385–414) zu erinnern; ferner etwa Hym. Cym. 23f. (= Hym. Iet. 20f.) *ἐγὼ ἀγάλματα θεῶν τεμνῶν ἐδίδαξα. ἐγὼ τεμένη θεῶν ἰδρυσάμην*<sup>8</sup>.

Mit 13 endlich tritt die *θεσμοφόρος* (SEG VIII 551, 4 *Δηοὶ ὑφίστη Ἴσιδι θεσμοφόρῳ*) in den Blick; vgl. SEG 548, 4–6 *παντοίων ἔργων ἐμέλῃσέ σοι, ὄφρ' ἀναδοίης ἀνθρώποισι βίον τε καὶ εὐνομίην τε ἅπασι, καὶ θεσμούς κατέδειξας, ἵν' εὐδικίῃ τις ὑπάρχη*. Hym. Cym. 4 (= Hym. Iet. 3) *ἐγὼ νόμους ἀνθρώποις ἐθέμην καὶ ἐνομοθέτησα ἃ οὐθεὶς δύναται μεταθεῖναι*, 16 *ἐγὼ τὸ δίκαιον ἰσχυρὸν ἐποίησα*, usw.

Damit brechen unsere Verse ab, die Buchstabenreste von weiteren 14 Versen geben nichts mehr aus. Immerhin reicht das Erhaltene, ihm seinen Ort zuzuweisen. Die vorhandenen Dokumente der Isisreligion, die die Parallelen boten, zeigen bei aller variierenden Ausführung einen so fest umrissenen Gehalt, daß mit Erfolg versucht worden ist, an Hand der weitgehenden Identität der Einzelzüge gleichsam ein Stemma der Hymnen bzw. Aretalogien zu entwerfen<sup>9</sup>. In dieses von Harder gegebene Entwicklungsbild fügt sich nun das neue Fragment glücklich ein. Die ersten Verse lassen, wie oben gezeigt, noch stärker die alte ägyptische Landesherrin empfinden; im folgenden dann schiebt sich die universale Isis vor, die *παντοκράτειρα* (SEG VIII 548, 2), die sich selbst als solche offenbart hat (*ἐν παντὶ τόπῳ κατέδειξας πρὸς τὸ εἰδέναι πάντας ἀνθρώπους, ὅτι οὐρανὸς ἀνεστάθη*

<sup>8</sup> Für das Bedürfnis der Zeit nach *γνώσις θεῶν* s. etwa PGM II 127 *δωρόν μοι ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου σου ὀνόματος γνώσιν*, aber auch Ev. Joh. 17, 3 *αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ δι' ἀπέστεilas Ἰησοῦν Χριστόν* (dazu 17, 25f.).

<sup>9</sup> R. Harder, *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda* Abh. Berl. Akad. 1943, Nr. 14. Dazu A. D. Nock, *Gnomon* 21 (1949) 221–228.



παρὰ σοῦ P. Ox. 1380, 207; zum Teil gelesen und ergänzt von Manteuffel l. c.). Als Schöpferin aller Dinge und Geberin aller Güter (σεμνοτάτη δώτειρ' ἀγαθῶν μερόπεσσι ἅπασιν SEG VIII 550, 3) hat sie den Menschen gerade dadurch in dieser Welt heimisch gemacht, daß sie ihn ihre Schöpfung begreifen, ihre Satzungen erkennen lehrte. Nicht nur daß alles am Anfang von ihr geschaffen wurde, macht ihre Bedeutung aus; sondern die Welt, wie sie heute ist, rationalisiert und gedeutet zu haben, doch auch zu sagen, was menschlichem Zusammenleben not tut, die Aufklärung also über und für die Gegenwart tut den Griechen<sup>10</sup> unter ihren Jüngern Genüge.

So verstanden, bietet sich hier für die Auseinandersetzung der Isisreligion mit griechischem Geist und Weltverstehen und für ihre fortschreitende und nicht allein in Sprache und Ausdrucksmitteln zu greifende Umformung ein unverächtliches Zeugnis.

---

<sup>10</sup> Denken und Welterkennen versteht sich hier also noch als Gabe und ist nicht willens, sich als selbstmächtige σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου (I. Ep. Cor. 2, 6) verdächtigen (vgl. Ep. Rom. 1, 21–32) zu lassen und abzudanken (ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρὰ παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν, I. Ep. Cor. 3, 19) zugunsten einer σοφία καὶ σύνεσις πνευματικῇ (Ep. Col. 1, 9).